SUMMA
TOTIUS THEOLOGIÆ
S. THOMÆ AQUINATIS,
DOCTORIS ANGELICI,
Ordinis Prædicatorum

SECUNDÆ SECUNDÆ PARTIS

Volumen Secundum.

EDITIO NOVA CORRECTIOR.



LUGDUNI,

Sumptibus JOANNIS BAPTISTÆ BARBIER, in vico Mercatorio, ſub ſigno Angeli Cuſtodis.

M. DC. LXXXVIII.

CUM APPROB. ET PERMISSU.

INDEX.

QUÆSTION. ET ARTICULOR.
Voluminis secundi secundæ secundæ partis.

De

INDEX.

De

Vtrum

De

Vtrum

De

FINIS.





SVMMÆ TOTIVS THEOLOGIÆ Doctoris Angelici S. THOMÆ AQVINATIS Ordinis Prædicatorum

SECVNDÆ SECVNDÆ PARTIS Volumen Secundum.

QVAESTIO LXXXVII.

De Decimis, in quatuor articulos diuisa.



Ostea considerandum est de decimis.
ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo, vtrum homines teneantur ad soluendas decimas ex necessitate præcepti?
¶ Secundo, de quibus rebus sint decimæ dandæ.
¶ Tertio, quibus debeant dari.
¶ Quarto, quibus competat eas dare.

Art. 1. *Vtrum homines teneantur dare decimas, ex necessitate præcepti?* 466

AD primum sic proceditur. Videtur, quod homines non teneantur dare decimas, ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, vt patet Leuit. 27. Omnes decimæ terræ, siue de frugibus, siue de pomis arborum, domini sunt. Et infra, Omnium decimarum ouis, & bouis, & capræ quæ sub pastoris virga transeunt, quicquid decimum venerit, sanctificabitur domino. Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia: quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat magis dari, quam nona, vel vndecima. Ergo vel est præceptum iudiciale, vel cæremoniale. Sed, sicut supra dictum * est, tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta cæremonialia, neque ad iudicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

Quol. 2. art. 8. Et quo. 6. a. 10. & Et He. 7. et. 3. c. 1. & seq. extr. de deci- mis.

1 2. q. 10. 3. a. 3. & q. 104. art. 3.

¶ 2. Præterea, Illa sola homines obseruare tenentur tempore gratiæ, quæ à Christo per Apostolos sunt mandata: secundum illud Matth. vlt. Docentes eos seruare omnia quæcumque mandaui vobis. Et Paulus dicit Actuum 20. Non enim subterfugi quo minus

annun

annuntiarem vobis omne consilium Dei. Sed neque in doctrina Christi, neque in doctrina Apostolorum, aliquid continetur de solutione decimarum. Nam quod dominus de decimis dicit, Matth. 23. Væ vobis qui decimatis mentam & rutam, &c. Hæc oportuit facere; ad tempus præteritum legalis obseruantiæ referendum videtur. Dicit enim * Hilarius super Matth. Decimatio illa olerum, quæ in præfigurationem futurorum erat vtilis, non debebat omitti. Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

Can. 24. cir. med.

¶ 3. Præterea, Homines tempore gratiæ non magis tenentur ad obseruantiam legalium, quam ante legem Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solum ex voto. Legitur enim Genes. 28. quod Iacob vouit votum dicens, Si fuerit Deus mecum, & custodierit me in via qua ambulo, &c. Cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi. Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

¶ 4. Præterea, In veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas soluendas: quarum quasdam soluebant Leuitis. Dicitur enim Num. 18. Leuitæ decimarum oblatione contenti erunt: quas in vsus eorum & necessaria separaui. Erant quoque aliæ decimæ, de quibus legitur Deut. 14. Decimam partē separabis de cunctis fructibus tuis, qui nascuntur in terra per annos singulos, & comedes in conspectu Domini Dei tui in loco quem elegerit Deus. Erant quoque & aliæ decimæ, de quibus ibidem subditur, Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, & repones intra ianuas tuas: venietque Leuita, qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum; & peregrinus ac pupillus & vidua, qui intra portas tuas sunt, & comedent, & saturabuntur. Sed ad secundas & tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

¶ 5. Præterea, Quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim soluatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur, ex necessitate præcepti ad decimas soluendas in terris, in quibus decimæ non soluuntur, omnes essent in peccato mortali, Et per consequens etiam ministri Ecclesiæ, dissimulando: quod videtur inconueniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Aug. in ser. 1 domin. 22. post Trin. t. 10. & habetur 16 q. 1. c. decimæ. à medio.

SED contra est quod Aug. dicit, & habetur * 16. quæstion. 1. Decimæ ex debito requiruntur, & qui

cas

eas dare noluerint, res alienas inuadunt.

RESPONDEO dicendum, quod decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei. Vnde dicitur Malach. 3. Inferte omnem decimationem in horreum meum: vt sit cibus in domo mea. Vnde præceptum de solutione decimarum, partim quidem erat morale, inditum naturali ratione: partim autem erat iudiciale, ex diuina institutione robur habens. Quod enim eis qui diuino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret: ratio naturalis dictat, sicut & his qui communi vtilitati inuigilant, scilicet Principibus, & militibus, & aliis huiusmodi, stipendia victus debentur à populo. Vnde & Apostolus hoc probat primæ ad Corinthios nono, per humanas consuetudines, dicens, Quis militat suis stipendiis vnquam, aut quis plantat vineam, & de fructibus eius non edit? Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris diuini cultus, non est de iure naturali, sed est introducta institutione diuina secundum conditionem illius populi, cui lex dabatur: qui cum in duodecim tribus esset diuisus, duodecima tribus, scilicet Leuitica, quæ tota erat ministeriis diuinis mancipata, possessiones non habebat. Vnde conuenienter institutum est vt reliquæ vndecim tribus decimam partem suorum prouentuum Leuitis darent, vt honorabilius viuerent: & quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Vnde quantum ad determinationem decimæ partis, erat iudiciale: sicut & alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad inuicem conseruandam, secundum populi illius conditionem, quæ iudicialia præcepta dicuntur: licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut & omnia eorum facta; secundum illud 1. ad Corinth. 10. Omnia in figuram contingebant illis. In quo conueniebant cum cæremonialibus præceptis: quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Vnde & præceptum de decimis persoluendis significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum: vltra quem numerum non procedunt, sed reiterantur ab vno,) nouem sibi partibus reseruatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem; perfectionem vero quæ erat futura per Christum, esse expectandam à Deo. Nec tamen propter hoc est cæremoniale præceptum, sed iudiciale, vt dictum est *. Est autem hæc differentia inter in isto a.

inter cæremonialia & iudicialia legis præcepta, vt supra † diximus, quod cæremonialia illicitum est obseruare tempore legis nouæ; iudicialia vero etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt obseruari absque peccato: & ad eorum obseruantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum, quorum est condere legem. Sicut præceptum iudiciale veteris legis est, quod qui furatus fuit ouem, reddat quatuor oues, vt legitur Exod. 22. Quod si ab aliquo Rege statuatur, tenentur eius subditi obseruare. Ita etiam determinatio decimæ partis soluendæ, est auctoritate Ecclesiæ, tempore nouæ legis, instituta secundum quamdam humanitatem: vt scilicet non minus populus nouæ legis, ministris noui testamenti exhiberet, quam populus veteris legis, ministris veteris testamenti exhibebat: cum tamen populus nouæ legis ad maiora obligetur, secundum illud Matthæi 5. Nisi abundauerit iustitia vestra plus quam scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum: & cum ministri noui testamenti sint maioris dignitatis, quam ministri veteris testamenti, vt probat Apostolus 2. ad Corinthios 3. Sic ergo patet, quod ad solutionem decimarum homines tenentur: partim quidem ex iure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ. Quæ tamen pensatis opportunitatibus temporum, & personarum, posset aliam partem determinare soluendam. Et per hoc patet responsio ad primum.

1.2.qu. 104.a.3.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Euangelio à Domino, vbi dicitur Matth. 10. Dignus est operarius mercede sua. Et etiam ab Apostolo, vt patet 1. ad Corinth. 9. Sed determinatio certæ partis est reseruata ordinationi Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod ante tempus veteris legis, non erant determinati ministri diuini cultus: sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris diuini cultus: sed vbi aliquis occurrebat, vnusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur. Sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, vt dicitur Gen 14. Et similiter Iacob decimas vouit se daturum: quamuis non videatur decimas vouisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in diuinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem. Vnde signanter dicit, Offeram tibi decimas.

Ad

Ad quartum dicendum, quod secundæ decimæ quæ reseruabantur ad sacrificia offerenda, locum in noua lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiæ vero decimæ, quas cum pauperibus comedere debebant, in noua lege augentur per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed etiam omnia superflua pauperibus iubet exhiberi: secundum illud Luc. 11. Quod super est date eleemosynam. Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in vsus pauperum dispensari.

Ad quintum dicendum, quod ministri Ecclesiæ maiorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promouendorum quam temporalium colligendorum. Et ideo Apostolus noluit vti potestate sibi à Domino tradita, vt scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Euangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum. Euangelio Christi. Non tamen peccabant illi qui ei non subueniebant: alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ, decimas Ecclesiæ non requirunt, vbi sine scandalo requiri non possent, propter dissuetudinem, vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non soluunt in locis illis, in quibus Ecclesia non petit: nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non soluendi, etiam si ab eis peterentur.

Art. 2. *Vtrum de omnibus teneantur homines decimas dare?* 467

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet soluuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus soluere tenetur.

c. peruenit & c. nuntios, extra de decimis.

¶ 2. Præterea, De male acquisitis non debet fieri oblatio, vt supra * dictum est. Sed oblationes, quæ immediate Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad diuinum cultum, quam decimæ quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimæ de male acquisitis sunt soluendæ.

qu. praec art. 3.

¶ 3. Præterea, Leuitici vltimo, non mandatur solui decima, nisi de frugibus & pomis arborum, & animalibus quæ transeunt sub virga pastoris. Sed præter hæc sunt quædam alia minuta, quæ homini proueniunt: sicut herbæ quę nascuntur in horto, & alia huiusmodi. Ergo nec illis homo decimas dare tenetur.

¶ 4. Præ

¶ 4. Præterea, Homo non poteſt ſoluere, niſi id quod eſt in eius poteſtate. Sed non omnia, quæ proueniunt homini de fructibus agrorum aut animalium remanent in eius poteſtate: quia quædam aliquando ſubtrahuntur per furtum vel rapinam: quædam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem: quædam etiam aliis debentur, ſicut Principibus debentur tributa; & operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

SED contra eſt, quod dicitur Gen. 28. Cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi. Sed omnia quæ homo habet, ſunt ei data diuinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

RESPONDEO dicendum, quod de vnaquaque re præcipue eſt iudicandum ſecundum eius radicem. Radix autem ſolutionis decimarum eſt debitum quo ſeminantibus ſpiritualia, debentur carnalia, ſecundum illud Apoſtoli 1. ad Cor. 9. Si nos vobis ſpiritualia ſeminauimus, non magnum eſt ſi carnalia veſtra metamus. Super hoc enim debitum fundauit eccleſia determinationem ſolutionis decimarum. Omnia autem quæcumque homo poſſidet, ſub carnalibus continentur: & ideo de omnibus poſſeſsis decimæ ſunt ſoluendæ

Ad primum ergo dicendum, quod ſpecialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de perſonalibus decimis ſecundum conditionem popul illius: quia ſcilicet omnes aliæ tribus certas poſſeſsiones habebant, de quibus poterant ſufficienter prouidere Leuitis, qui carebant poſſeſsionibus. Non autem interdicebatur eis, quin de aliis operibus honeſtis lucrarentur, ſicut & alij Iudæi. Sed populus nouæ legis eſt vbique per mundum diffuſus, quorum plurimi poſſeſsiones non habent, ſed de aliquibus negotiis viuunt qui nihil conferrent ad ſubſidium miniſtrorum Dei, ſi de eorum negotiis decimas non ſoluerent. Miniſtris etiam nouæ legis arctius interdicitur ne ſe ingerant negotiis lucratiuis, ſecundum illud ſecundæ ad Timoth. 2. Nemo militans Deo implicat ſe ſecularibus negotiis. Et ideo in noua lege tenentur homines ad decimas perſonales, ſecundum conſuetudinem patriæ & indigentiam miniſtrorum. Vnde Aug.* dicit, & habetur 16. q. 1. cap. Decimæ, De militia, de negotio, & artificio, redde decimas.

in ſer. 1. dom. 12. poſt Tri. t. 10. & habetur 16. q. 1. c. decima.

Ad ſecundum dicendum, quod aliqua male acquiruntur dupliciter. Vno modo, quia ipſa acquiſitio eſt iniuſta: puta quæ acquiruntur per rapinam, aut furtum aut vſuram, quæ homo tenetur reſtituere; non

non autem de eis decimas dare. Tamen si aliquis ager sit emptus de vsura, de fructu eius tenetur vsurarius decimas dare: quia fructus illi non sunt ex vsura sed ex Dei munere. Quædam vero dicuntur male acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, & histrionatu, & aliis huiusmodi; quæ non tenentur restituere. Vnde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quandiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare: sed postquam pœnituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ordinantur in finem, sunt iudicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros; quorum honestati non conuenit, vt etiam minima exacta diligentia requirant. Hoc enim in vitium computatur, vt patet per Philos. in * 4. Ethic. Et ideo lex vetus non determinauit, vt de huiusmodi minutis rebus decimæ dentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentium: quia minima, quasi nihil computantur. Vnde Pharisæi quasi perfectam legis iustitiam sibi ascribentes, etiam de his minutis decimas soluebant. Nec tamen de hoc reprehenduntur à Domino, sed solum de hoc, quod maiora, scilicet spiritualia præcepta contemnebant. Magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit, dicens, Hæc oportuit facere, scilicet tempore legis, vt Chrysost. * exponit. Quod etiam videtur magis in quandam decentiam sonare, quam in obligationem. Vnde & nunc de huiusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriæ.

c. 2. aliquantulum à med. t. 5.

ho. 44. in Matt. in opere imperf. à medio illius.

Ad quartum dicendum, quod de his quæ furto vel rapina tolluntur, ille à quo auferuntur, decimas soluere non tenetur antequam recuperet, nisi forte propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit: quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiæ debitas: & ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ debitam; & à venditore, quia quantum est de se, Ecclesiam defraudauit. Vno tamen soluente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ, in quantum proueniunt ex diuino munere. Et ideo decimæ non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiæ mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa & pretium operariorum, quam soluantur decimæ:

sed

ſed ante omnia debent decimæ ſolui ex integris fructibus.

468 Art. 3. *Vtrum decimæ ſint clericis dandæ?*

c. quamuis extra de decimis. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod decimæ non ſint clericis dandæ. Leuitis enim in veteri teſtamento decimæ dabantur: quia non habebant aliquam partem in poſſeſsionibus populi, vt habetur. Numer. 18. Sed clerici in nouo teſtamento habent poſſeſsiones, & patrimoniales interdum, & Eccleſiaſticas: recipiunt inſuper primitias & oblationes pro viuis & mortuis. Superfluum ergo eſt quod eis decimæ dentur.

¶ 2. Præterea, Contingit quandoque, quod aliquis habet domicilium in vna parochia,& colit agros in alia:vel aliquis paſtor ducit gregem per vnam partem anni in terminis vnius parochiæ, & alia parte anni in terminis alterius: vel habet ouile in vna parochia,& paſcit oues in alia. In quibus, & conſimilibus caſibus,non videtur poſſe diſtingui,quibus clericis ſint decimæ ſoluendæ. Ergo non videtur, quod aliquibus clericis determinate ſint ſoluendæ decimæ.

¶ 3. Præterea, Generalis conſuetudo habet in quibuſdam terris, quod milites decimas ab Eccleſia in feudum tenent; religioſi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur, quod ſolum clericis curam animarum habentibus decimæ debentur.

SED contra eſt, quod dicitur Num. 18. Filiis Leui dedi omnes decimas Iſraël in poſſeſsionem pro miniſterio, quo ſeruiunt mihi in tabernaculo. Sed filiis Leui ſuccedunt clerici in nouo teſtamento. Ergo ſolis clericis decimæ debentur.

RESPONDEO dicendum, quod circa decimas duo ſunt conſideranda, ſcilicet ipſum ius accipiendi decimas, & ipſæ res quæ nomine decimæ dantur. Ius autem accipiendi decimas ſpirituale eſt. Conſequitur enim illud debitum quo miniſtris altaris debentur ſumptus de miniſterio, & quo ſeminantibus ſpiritualia,debentur temporalia: quod ad ſolos clericos pertinet, habentes curam animarum: & ideo eis ſolis competit hoc ius habere. Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales ſunt. Vnde poſſunt in vſum quorumlibet cedere, & ſic poſſunt etiam ad laicos peruenire.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege, ſicut dictum * eſt, ſpeciales quædam decimæ deputabantur ſubuentioni pauperum. Sed in noua lege decimæ dantur clericis, non ſolum propter ſui ſuſtentationem: ſed etiam vt ex eis ſubueniant pauperibus,

artic. 1. huius q. ad 4. præcipue.

&

& ideo non superfluunt; sed ad hoc necessariæ sunt & possessiones Ecclesiasticæ, & oblationes & primitiæ simul cum decimis.

Ad secundum dicendum, quod decimæ personales debentur Ecclesiæ, in cuius parochia homo habitat: decimæ vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam, in cuius terminis prædia sita sunt. Tamen iura determinant, quod in hoc seruetur consuetudo diu obtenta. Pastor autem qui diuersis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter vtrique Ecclesiæ decimas soluere. Et quia ex pascuis fructus gregis proueniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiæ, in cuius territorio grex pascitur, quam illi, in cuius territorio ouile locatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut res nomine decimæ acceptas, potest Ecclesia alicui laico tradere: ita etiam potest ei concedere vt dandas decimas ipsi accipiant, iure accipiendi ministris Ecclesiæ reseruato: siue pro necessitate Ecclesiæ (sicut quibusdam militibus decimæ debentur in feudum per Ecclesiam concessæ:) siue etiam ad subuentionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ sunt concessæ per modum eleemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas, ex eo quod habent curam animarum.

Art. 4. *Vtrum etiam clerici teneantur decimas dare?* 469

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de iure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum, quæ in territorio eius sunt. Contingit autem quandoque, quod clerici habent in territorio alicuius parochialis Ecclesiæ aliqua prædia propria, vel etiam aliqua alia Ecclesia habet ibi possessiones Ecclesiasticas. Ergo videtur, quod clerici teneantur dare prædiales decimas. *[...] nouum genus ex[...]tra de decimis.*

¶ 2. Præterea, Aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis, ratione prædiorum, quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur, quod clerici non sint immunes à solutione decimarum.

¶ 3. Præterea, Sicut Numer. decimo octauo præcipitur, quod Leuitæ à populo decimas accipiant; ita etiam præcipitur quod ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo Pontifici.

¶ 4. Præterea, Sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum; ita etiam debent cedere in subuentionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur & pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

Ibidem. SED contra est, quod dicit Decret.* Paschalis Papæ, Nouum genus exactionis est, vt clerici à clericis decimas exigant.

RESPONDEO dicendum, quod idem non potest esse causa dandi & recipiendi, sicut nec causa agendi & patiendi. Contingit autem ex diuersis causis & respectu diuersorum, eumdem esse dantem & recipientem, sicut agentem & patientem. Clericis autem, in quantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ à fidelibus debentur. Vnde tales clerici, in quantum clerici sunt, id est, in quantum habent Ecclesiasticas possessiones, decimas soluere non tenentur. Ex alia vero causa, scilicet propter hoc, quod possident proprio iure vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque huiusmodi modo, sunt ad decimas soluendas obligati.

Vnde patet responsio ad primum: quia clerici de propriis prædiis tenentur soluere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut & alij, etiam si ipsi sint eiusdem Ecclesiæ clerici: quia aliud est habere aliquid vt proprium, aliud vt commune. Prædia vero Ecclesiæ non sunt ad decimas soluendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochiæ.

Ad secundum dicendum, quod religiosi, qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio. Ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare: habent tamen aliquam immunitatem secundum diuersas concessiones eis à sede Apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quod in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus: decimæ autem Leuitis. Et quia sub sacerdotibus Leuitæ erant, Dominus mandauit, vt ipsi loco primitiarum soluerent summo sacerdoti decimam decimæ. Vnde nunc eadem ratione tenentur clerici summo Pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat, vt ille qui habet curam de communi multitudinis statu, prouideatur de bonis communibus, vnde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quod decimæ debent cedere in subuentionem pauperum per dispensationem cle-

ricorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QVAESTIO LXXXVIII.

De voto, per quod aliquid Deo promittitur, in duodecim articulos diuisa.

DEinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur.

ET CIRCA hoc quæruntur duodecim.

¶ Primo, quid sit votum.
¶ Secundo, quid cadat sub voto.
¶ Tertio, de obligatione voti.
¶ Quarto, de vtilitate vouendi.
¶ Quinto, cuius virtutis sit actus.
¶ Sexto, vtrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto, quam sine voto?
¶ Septimo, de solemnitate voti.
¶ Octauo, vtrum possint vouere, qui sunt potestati alterius subiecti?
¶ Nono, vtrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum?
¶ Decimo, vtrum votum sit dispensabile vel commutabile?
¶ Vndecimo, vtrum in solemni voto continentiæ possit dispensari?
¶ Duodecimo, vtrum requiratur in dispensatione voti, superioris auctoritas?

Art. 1. *Vtrum votum consistat in solo proposito voluntatis?* 470

AD primum sic proceditur. Videtur, quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia secundum quosdam, votum est conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat. Sed conceptio boni propositi cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit. 4. dis. 38. q. 1. a. 1. q. 1.

¶ 2. Præterea, Ipsum nomen voti videtur à voluntate assumptum. Dicitur enim aliquis proprio voto facere, quæ voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis: promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

¶ 3. Præterea, Dominus dicit Luc. 9. Nemo mittens manum ad aratrum, & aspiciens retro, aptus est regno Dei. Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum benefaciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retro, desistens à bono proposito, nō est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur

gatur apud Deum, etiam nulla promiſsione facta. Et ita videtur, quod in ſolo propoſito voluntatis votum conſiſtat.

SED contra eſt, quod dicitur Eccleſiaſt.5. Si quid vouiſti Deo, ne moreris reddere: diſplicet enim ei infidelis & ſtulta promiſsio. Ergo vouere eſt promittere, & votum eſt promiſsio.

RESPONDEO dicendum, quod votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo ſe homini ad aliquid per modum promiſsionis: quæ eſt rationis actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando ordinat quodammodo quid ſibi ab aliis fiat: ita promittendo ordinat quid ipſe pro alio facere debeat. Sed promiſsio, quæ ab homine fit homini, non poteſt fieri, niſi per verba vel quæcumque exteriora ſigna. Deo autem poteſt fieri promiſsio per ſolam interiorem cogitationem: quia vt dicitur primo Regum 16. Homo videt ea quæ parent, ſed Deus intuetur cor. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora, vel ad ſui ipſius excitationem, ſicut
q. 83. circa orationem dictum * eſt: vel etiam ad alios con-
art. 12. teſtandum, vt non ſolum deſiſtat à fractione voti propter timorem Dei, ſed etiam propter reuerentiam hominum. Promiſsio autem procedit ex propoſito faciendi. Propoſitum autem aliquam deliberationem præexigit, cum ſit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo ad votum tria ex neceſsitate requiruntur. Primo quidem, deliberatio. Secundo propoſitum voluntatis. Tertio, promiſsio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque & alia duo ad quamdam voti confirmationem, ſcilicet pronuntiatio oris, ſecundum illud Pſal. 65. Reddam tibi vota mea, quæ diſtinxerunt labia mea. Et iterum teſtimonium aliorum.
par. A. Vnde Magiſter dicit * 38. diſt. quarti libri ſententiarum, quod votum eſt teſtificatio quædam promiſsionis ſpontaneæ, quæ Deo, & de his quæ ſunt Dei, fieri debet. Quamuis teſtificatio poſsit ad interiorem teſtificationem proprie referri.

Ad primum ergo dicendum, quod conceptio boni propoſiti non firmatur ex animi deliberatione, niſi promiſsione deliberationem conſequente.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas mouet rationem ad promittendum aliquid circa ea, quæ eius voluntati ſubduntur. Et pro tanto votum à voluntate accipit nomen quaſi à primo mouente.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mittit manum ad aratrum, iam facit aliquid: ſed ille qui ſolum proponit,

ponit, nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciend m ; licet nondum impleat quod promittit : ficut ille qui ponit manum ad arandum, nondum arat ; iam tamen ponit manum ad arandum.

Art. 2. *Vtrum votum semper debeat fieri de meliori bono?* 471

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod votum non semper debeat fieri de meliori bono. Dicitur enim melius bonum, quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quæ sunt supererogationis : sed etiam de his quæ pertinent ad salutem. Nam & in baptismo vouent homines abrenuntiare diabolo & pompis eius, & fidem seruare, vt dicit * glossa super illud Psalm. 75. Vouete & reddite Domino Deo vestro. Iacob etiam vouit quod esset ei Dominus in Deum, vt habetur Genes. 28. Hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono. *sumitur ex Cass. & Aug. in hoc loco.*

¶ 2. Præterea, Iephte in catalogo sanctorum ponitur : vt patet Hebr. 11. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, vt habetur Iudic. vndecimo. Cum ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum : videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

¶ 3. Præterea, Ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt vtilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis vel ieiuniis : quæ vergunt in periculum personæ. Quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus, & ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

SED contra est, quod dicitur Deut. 23. Si nolueris polliceri, absque peccato eris.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicuius quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum : consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat; necessitas autem volun- *art. præc.*

tatem excludit: id quod est absolute necessarium esse vel non esse, nullo modo sub voto cadit. Stultum enim esset, si quis voueret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis; puta quia sine eo non potest esse salus: cadit quidem sub voto, in quantum voluntarie fit; non autem in quantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium: & ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse maius bonum in comparatione ad bonum, quod communiter est de necessitate salutis. Ideo proprie loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, & fidem Christi seruare: quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis. Et similiter potest dici de voto Iacob. Quamuis etiam possit intelligi quod Iacob vouit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur, sicut per decimarum oblationem, & alia huiusmodi quæ ibi subduntur.

Ad secundum dicendum, quod quædam sunt quæ in omnem euentum sunt bona: sicut opera virtutis, & alia bona quæ possunt absolute cadere sub voto. Quædam vero in omnem euentum sunt mala: sicut ea quæ secundum se sunt peccata. Et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quædam vero sunt quidem in se considerata bona, (& secundum hoc possunt cadere sub voto) possunt tamen habere malum euentum, in quo non sunt obseruanda. Et sic accidit in voto Iephte, qui vt dicitur Iudicum 11. votum vouit Domino dicens, Si tradideris filios Amon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meæ, mihique occurrerit reuertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino. Hoc autem poterat malum euentum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus vel homo: quod etiam accidit. Vnde & Hier. dicit, In vouendo fuit stultus, quia discretionem non habuit: & in reddendo, impius. Præmittitur tamen ibidem, quod factus est super eum spiritus domini: quia fides & deuotio ipsius, ex qua motus est ad vouendum, fuit à Spiritu sancto. Propter quod ponitur in catalogo sanctorum: & propter victoriam quam obtinuit: & quia probabile est, eum pœnituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

Ad tertium dicendum, quod maceratio proprij corporis, puta per vigilias & ieiunia, non est Deo accepta, nisi

nisi in quantum est opus virtutis: quod quidem est in quantum cum debita discretione fit: vt scilicet concupiscentia refrenetur, & natura non nimis grauetur. Et sub tali tenore possunt huiusmodi sub voto cadere. Propter quod & Apostolus Rom. 12. postquam dixerat, Exhibeatis corpora vestra hostiam viuentem, sanctam, Deo placentem: addidit, Rationabile obsequium vestrum. Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in iudicando, talia vota congruentius, secundum arbitrium superioris, sunt vel seruanda vel prætermittenda: ita tamen quod si ex obseruatione talis voti magnum & manifestum grauamen sentiret, & non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum seruare. Vota vero quæ sunt de rebus vanis & inutilibus, sunt magis deridenda, quam seruanda.

Art. 3. *Vtrum omne votum obliget ad sui obseruationem?* 472

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non omne votum obliget ad sui obseruationem. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem fiunt, quam Deus, qui bonorum nostrorum non eget. Sed promissio simplex homini facta, non obligat ad obseruandum secundum institutionem legis humanæ: quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad obseruandum.

4. d. 38. q. 1. a. 3. q. 1. & a. 4. q. 1. co. & ad 3.

¶ 2. Præterea, Nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vouit, fit ei impossibile. Vel quia dependet ex alieno arbitrio: sicut cum quis vouet aliquod monasterium intrare, cuius monachi eum nolunt recipere. Vel propter emergentem defectum: sicut mulier quæ vouit virginitatem seruare, & postea corrumpitur; vel vir qui vouet pecuniam dare, & postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

¶ 3. Præterea, Illud ad cuius solutionem est aliquis obligatus, statim soluere tenetur. Sed aliquis non statim soluere tenetur illud quod vouit, præcipue cum sub conditione futura vouet. Ergo votum non semper est obligatorium.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 5. Quodcumque voueris, redde. Multoque melius est non vouere quam post votum promissa non reddere.

RESPONDEO dicendum, quod ad fidelitatem hominis pertinet vt soluat id quod promisit. Vnde secundum* August. fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum

l. de mendacio c. 10 tom. 4. Et ep. 19. post med. t. 2.

 rati ne

ratione dominij, tum etiam ratione beneficij suscepti. Et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta. Hoc enim pertinet ad fidelitatem, quam homo debet Deo. Fractio autem voti est quædam infidelitatis species. Vnde Salomon rationem assignat, quare sint vota reddenda: quia displicet Deo infidelis promissio.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum honestatem, ex qualibet promissione homo homini obligatur: & hæc est obligatio iuris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione, obligatione ciuili, quædam alia requiruntur. Deus autem, etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur. Et ita votum ei factum, est maxime obligatorium.

Ad secundum dicendum, quod si illud quod quis vouit, ex quacumque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, vt saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Vnde ille qui vouit monasterium aliquod intrare, debet dare operam quantum potest vt ibi recipiatur. Et siquidem intentio sua fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, & ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem: tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam huius religionis vel loci: non tenetur aliam religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita pœnitentiam agere: sicut mulier quæ vouit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet seruare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod amisit peccando, pœnitere

Ad tertium dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate & intentione causatur. Vnde dicitur Deuteron. 13. Quod semel egressum est de labiis tuis, obseruabis: & facies sicut promisisti Domino Deo tuo, & propria voluntate & ore tuo locutus es. Et ideo si in intentione & voluntate vouentis est obligare se ad statim soluendum, tenetur statim soluere. Si autem ad certum tempus vel sub certa conditione, non statim tenetur soluere. Sed nec debet tardare vltra quam intendit se obligare. Dicitur enim ibidem, Cum votum voueris Domino Deo tuo, non tardabis reddere: quia requiret illud Dominus Deus

tuus.

tuus. Et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.

Art. 4. *Vtrum expediat aliquid vouere?* 473

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non expediat aliquid vouere. Non enim alicui expedit, vt priuet se bono quod ei Deus donauit. Sed libertas est vnum de maximis bonis quæ homini Deus dedit, qua videtur priuari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quod aliquid voueat. *3. cont. c. 137.*

¶ 2. Præterea, Nullus debet se periculis iniicere. Sed quicumque vouet, se periculo iniicit: quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non seruetur post votum, periculosum est. Vnde Aug.* dicit in epistola ad Armentarium & Paulinam. Quia iam vouisti, iam te obstrinxisti: aliud facere tibi non licet. Non talis eris, si non feceris quod vouisti, qualis mansisses si nihil tale vouisses: minor enim tunc esses, non peior. Modo autem tanto (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolueris. Ergo non expedit aliquid vouere. *Epist. 45. non multum remote à fi. tom. 2.*

¶ 3. Præterea, Apost. dicit 1. ad Cor. 4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christi. Sed non legitur neque Christum aliquid vouisse, nec Apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vouere.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 75. Vouete, & reddite Domino Deo vestro.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum* est, votum est promissio Deo facta. Alia autem ratione promittitur aliquid homini, & alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter eius vtilitatem, cui vtile est, & quod ei aliquid exhibeamus, & quod eum de futura exhibitione prius certificemus. Sed promissionem Deo facimus, non propter eius vtilitatem, sed propter nostram. Vnde August.* dicit in prædicta epistola, Benignus exactor est, & non egenus, & qui non crescat ex redditis; sed in se crescere faciat redditores. Et sicut id quod damus Deo, non est ei vtile, sed nobis, quia quod ei redditur, reddenti additur, vt Aug. ibidem* dicit: ita etiam promissio qua Deo aliquid vouemus, non cedit in eius vtilitatem, qui à nobis certificari non indiget, sed ad vtilitatem nostram, in quantum vouendo, voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vouere. *a. 1 & 2.* *Epist. 45. post medium illius, to. 2.* *Eadem Epist. 45. à med. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit liberta-

tem: vt patet in Deo & in beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Vnde August. dicit * in eadem epistola, quod felix necessitas est quæ in meliora compellit.

Eadem Epist. 45. non remote à fi. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens: puta, quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluuium. Sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens. Sicut expediens est ascendere equum, quamuis periculum immineat cadenti de equo: alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiã per accidens ex aliquo euentu possunt esse periculosa. Vnde dicitur Eccl. 11. Qui obseruat ventum, non seminat, & qui considerat nubes, nunquam metet. Periculum autem vouenti non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis qui voluntatem mutat, transgrediens votum. Vnde Aug. dicit * in eadem epistola, Non te vouisse pœniteat: imo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset.

ep. 45.

Ad tertium dicendum, quod Christo, secundum se, non competebat vouere: tum quia Deus erat, tum etiam quia, in quantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens: quamuis per quandam similitudinem ex persona eius dicatur in Psalm. 65. * secundum glossam, Vota mea reddam in conspectu timentium eum. Loquitur autem de corpore suo quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vouisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum relictis omnibus sunt secuti.

est Aug.

474 Art. 5. *Vtrum votum sit actus latriæ, siue religionis?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod votum non sit actus latriæ siue religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, & facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, & non specialiter ad religionem.

inf. q. 189 ar. 2. co. Et 3. con. g. 138. co. 1. fi. & o pusc. 17. c. 11. cor 2. & opusc. 18. c. 3.

¶ 2. Præterea, Secundum * Tullium, ad religionem pertinet cultum & cæremoniam Deo offere. Sed ille qui vouet, nondum aliquid Deo offert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

** l. 2. de Inuẽtione, in fol. 4. ant. finem lib.*

¶ 3. Præterea, Cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis & prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vouent. Ergo votum non est religionis actus.

SED contra est, quod dicitur Isai. 19. Colent

cum

eum in hostiis & muneribus, & vota vouebunt domino & soluent. Sed colere Deum est proprie religionis siue latriæ. Ergo votum est actus latriæ siue religionis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperij, secundum quod ad diuinam reuerentiam ordinatur: quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in seruitium Dei, est proprius actus latriæ. Manifestum est autem ex * prædictis, quod votum est quædam promissio Deo facta, & quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quædam eius quod promittitur, in eum cri promittitur. Vnde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vouet in diuinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vouere proprie est actus latriæ seu religionis.

q. 81 a. 7 & ar. 1. ad 1.

a. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod cadit sub voto, quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut ieiunare, & continentiam seruare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Vtrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione iam * dicta. Vnde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem, ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti, quandoque etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

in co. ar.

Ad secundum dicendum, quod ille qui promittit, in quantum se obligat ad dandum, iam quodam modo dat: sicut dicitur fieri aliquid, cum fit causa eius, quia effectus virtute continetur in causa Et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad tertium dicendum, quod votum soli Deo fit: sed promissio etiam potest fieri homini. Et ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, in quantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vouet aliquid sanctis vel prælatis: vt ipsa promissio facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, in quantum sci licet homo vouet Deo se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit.

475 inf. q. 189 art. 2. co. Et 3. q. 28. ar. 4. cor. Et 3. contra c. 138 & opus. 17. c. 12. & op. 18. c. 13.

Art. 6. *Vtrum magis sit laudabile, & meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod magis sit laudabile & meritorium, facere aliquid sine voto, quam

quam cum voto. Dicit. enim * Prosper in secundo de vita contéplatiua. Sic abstinere, vel ieiunare debemus, vt non nos necessitati ieiunandi subdamus: ne iam non deuoti, sed inuiti rem voluntariam faciamus. Sed ille qui vouet ieiunium, subdit se necessitati ieiunandi. Ergo melius esset si ieiunaret sine voto.

* lib. 2. c. 24. in prin & est c. vlt. libri.

¶ 2. Præterea, Apostolus dicit 2. Cor. 9. Vnusquisque provt destinauit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus. Sed quidam ea quæ vouent, ex tristitia faciunt. Et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit: quia necessitas contristans est, vt dicitur 5. † Metaph. Ergo melius est aliquid facere sine voto, quam cum voto.

† l. 5. tex 6. t. 3.

¶ 3. Præterea, Votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vouet, vt supra * habitum est. Sed non potest magis firmari voluntas ad aliquid faciendum, quam cum actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto, quam sine voto.

ar. 4. huius q.

SED contra est, quod super illud Psal. 75. Vouete & reddite, dicit gl. Vouere voluntati consulitur. Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquod melius opus ex voto quam sine voto: quia qui facit sine voto, implet tantum vnum consilium, scilicet de faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet & vouendo & faciendo.

RESPONDEO dicendum, quod triplici ratione facere idem opus cum voto, est melius & magis meritorium, quam facere sine voto. Primo quidem, quia vouere, sicut * dictum est, est actus latriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius & magis meritorium. Vnde actus inferioris virtutis est melior, & magis meritorius ex hoc quod imperatur à superiori virtute, cuius actus fit per imperium: sicut actus fidei vel spei melior est, si imperetur à charitate. Et ideo actus aliarum virtutum moralium, puta ieiunare, quod est actus abstinentiæ, & continere, quod est actus castitatis, sunt meliora & magis meritoria, si fiant ex voto: quia sic iam pertinent ad diuinum cultum, quasi quædam Dei sacrificia. Vnde * Aug. dicit in lib. de virginitate, quod neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur: quam fouet, & conseruat continentia pietatis. Secundo, quia ille qui vouet aliquid, & facit, plus se Deo subiicit, quam ille qui solum facit. Subiicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de

art. præc.

c. 8 circa prin. t. 6.

cætero

cætero non poteſt aliud facere:ſicut plus daret homini,qui daret ei arborem cum fructibus,quam qui daret ei fructus tantum,vt dicit * Anſelm.in lib.de ſimilitudinibus. Et inde eſt quod etiam promittentibus gratiæ aguntur, vt * dictum eſt. Tertio, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum,pertinet ad perfectionem virtutis, vt patet per * Philoſoph. in 2. Ethic. Sicut etiam peccare mente obſtinata, aggrauat peccatum,& dicitur peccatum in Spiritum ſanctum,vt ſupra * dictum eſt.

Cap. 84. / *ar præ. ad 2.* / *c.4. to.5.* / *q 14.a.1.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa eſt intelligenda de neceſsitate coactionis,quæ inuoluntarium cauſat, & deuotionem excludit. Vnde ſignanter dicit, Ne non iam de voti,ſed inuiti rem voluntariam faciamus. Neceſsitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis: vnde & voluntatem confirmat, & deuotionem auget: & ideo ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod neceſsitas coactionis,in quantum eſt contraria voluntati, triſtitiam cauſat ſecundum * Philoſ. Neceſsitas autem voti in his qui ſunt bene diſpoſiti, in quantum voluntatem confirmat, non cauſat triſtitiam, ſed gaudium. Vnde † Aug.dicit in epiſt.ad Armentarium,& Paulinam, Non te vouiſſe pœniteat,immo gaude iam tibi ſic non licere, quod cum detrimento licuiſſet. Si tamen ipſum opus ſecundum ſe conſideratum, triſte & inuoluntarium redderetur poſt votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc eſt magis meritorium, quam ſi fieret ſine voto: quia impletio voti eſt actus religionis,quæ eſt potior virtus,quam abſtinentia,cuius actus eſt ieiunare.

loc.cit.in arg. / *† epi.45. nō remote à fine, tom.2.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui facit aliquid ſine voto,habet immobilem voluntatem reſpectu illius operis ſingularis quod facit,& tunc quando facit.Non autem manet voluntas eius omnino firmata in futurum, ſicut vouentis qui ſuam voluntatem obligauit ad aliquid faciendum,& antequam faceret illud ſingulare opus,& fortaſſe ad pluries faciendum. 476

Art.7. *Vtrum votum ſolemnizetur per ſuſceptionem ſacri ordinis, & per profeſsionem ad certam regulam?*

Inf.ar.9. co. & 4. di.38. q. ar.2.q.3. & quol. 3.ar.18. corp. & quol.3.a. 10.cor.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod votum non ſolemnizetur per ſuſceptionem ſacri ordinis, & per profeſsionem ad certam regulam.Votum enim, vt * dictum eſt,eſt promiſsio Deo facta. Ea vero quæ exterius aguntur ad ſolemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, ſed ad homines. Ergo

** a.1.huius q.*

per

per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

¶ 2. Præterea, Illud quod pertinet ad conditionem alicuius rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa inuenitur. Sed multa possunt sub voto cadere, quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem; neque pertinent ad aliquam certam regulam: sicut cum quis vouet peregrinationem, aut aliquid huiusmodi. Ergo solemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

¶ 3. Præterea, Votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico, quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis, vel professione certæ regulæ: & huiusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum huiusmodi vota sunt solemnia.

SED contra est, quod solum huiusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt iam contractum. Quod est effectus voti solemnis, vt infra* dicetur in tertia huius operis parte.

Nō compleuit, morte præuentus.

RESPONDEO dicendum, quod vnicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem sicut alia est solemnitas nouæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum, & armorum, & concursu militum; & alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi, & sponsæ, & conuentu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta: vnde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat, id est, secundum aliquam spiritualem benedictionem, vel consecrationem, quæ ex institutione Apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem: vt dicit Dionys. 2. cap. Eccles. hierar. Et huius ratio est, quia solemnitates non consueuerunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim solemnitas nuptialis adhibetur, nisi in celebratione matrimonij, quando vterque coniugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis diuino ministerio applicatur. Et in professione certæ regulæ quando per abrenuntiationem seculi, & propriæ voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, in quantum habet aliquam spiritualem consecrationem, seu benedictionem, cuius Deus est auctor,

etsi

etsi homo sit minister: secundum illud Num.6. Inuocabunt nomen meum super filios Israël, & ego benedicam eis. Et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum, quam votum simplex; & grauius peccat qui illud trāsgreditur. Quod autem dicitur, quod votum simplex non minus obligat apud Deum, quam solemne: intelligendum est quantum ad hoc, quod vtriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quod particularibus actibus non consueuit solemnitas adhiberi, sed assumptioni noui status, vt * dictum est. Et ideo cum quis vouet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem, vel aliquod speciale ieiunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto quo aliquis totaliter se subiicit diuino ministerio, seu famulatui: in quo tamen voto quasi vniuersali multa particularia opera comprehenduntur. *In co. ar.*

Ad tertium dicendum, quod vota ex hoc quod fiunt in publico, possunt habere quandam solemnitatem humanam; non autem solemnitatem spiritualem, & diuinam, sicut habent vota præmissa, etiam si coram paucis fiant. Vnde aliud est votum esse publicum, & aliud esse solemne.

Art. 8. *Vtrum illi, qui sunt alterius potestati subiecti impediantur à vouendo?* 477

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod illi qui sunt alterius potestati subiecti, non impediantur à vouendo. Minus enim vinculum superatur à maiori. Sed obligatio qua quis subiicitur homini, est minus vinculum, quam votum per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienæ potestati subiecti, non impediuntur à vouendo. *inf. q. 189 a. 5. & 4. d. 32. a. 4. & d. 38. q. 1. a. 1. q. 3. & opusc 87. c. 12.*

¶ 2. Præterea, Filij sunt in potestate patris, Sed filij possunt profiteri in aliqua religione, etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis à vouendo per hoc, quod est subiectus potestati alterius.

¶ 3. Præterea, Maius est facere, quam promittere. Sed religiosi qui sunt sub potestate prælatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum prælatorum, puta dicere aliquot Psalmos, vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quod multo magis possunt huiusmodi Deo vouendo promittere.

¶ 4. Præterea, Quicumque facit quod de iure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vouendo: quia hoc nunquam inuenitur prohibitum. Ergo videtur, quod de iure possint vouere.

SED contra est, quod Num. 33. mandatur, quod si mulier in domo patris sui, & adhuc in puellari ætate aliquid

aliquid vouerit, non tenetur rea voti, nisi pater eius consenserit. Et idem dicit de muliere habente virum. Ergo pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subiectæ possunt se voto obligare.

art. 1. q. præc. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id, quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subiectus alicui, quantum ad id in quo est subiectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo non potest se per votum firmiter obligare in his, in quibus alteri subiicitur, sine consensu sui superioris.

Ad primum ergo dicendum, quod sub promissione Deo facta non cadit, nisi quod est virtuosum, vt supra dictum * est. Est autem contra virtutem, vt id quod est alterius, homo offerat Deo, vt supra * dictum est. Et ideo non potest omnino saluari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus vouet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cuius potestatem pertinet, non contradicat.

art. 2. huius q. * q. 32. a. 7. & q. 86 art. 3.

Ad secundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis, quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam: puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat. Non autem est suæ potestatis quantum ad dispensationem domesticam. Vnde circa hoc non potest aliquid vouere, quod sit ratum, sine consensu patris. Seruus autem, quia est in potestate domini, etiam quantum ad personales operationes non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum, quod religiosus subditus est prælato, quantum ad suas operationes secundum professionem regulæ. Et ideo, etiam si aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur à prælato: quia tamen nullum tempus est exceptum, in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati: sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris; nec vxoris, nisi sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum, quod licet votum eorum, qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum, quibus subiiciuntur, non tamen peccat vouendo: quia in eorum voto intelligitur debita

con

conditio, scilicet, si suis superioribus placuerit, vel non renitantur.

Art. 9. Vtrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum? 478

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vouere, nisi illis qui habent vsum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut & in amentibus, vel furiosis. Sicut ergo amentes, & furiosi non possunt se ad aliquid voto astringere, ita etiam nec pueri (vt videtur) possunt se voto obligare religioni.

inf. q. 189. a. 5. 10. & 4. d. 27. q. 2. art. 3. cor. & d. 38. q. 1. a. 1. q. 3. & opusc. 17. c. 12. co. 3. & ca. 13. ad 10.

¶ 2. Præterea, Illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis à puero, vel puella factum ante annos pubertatis, potest à parentibus reuocari, vel à tutore, vt habetur vigesima, quæst. 2. canone, Puella. Ergo videtur, quod puer, vel puella ante quatuordecim annos non possit rite vouere.

¶ 3. Præterea, Religionem intrantibus annus probationis conceditur, secundum regulam Beati Benedicti, & secundum statutum * Innocentij IV. ad hoc quod probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse, quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

17. qu. 2. c. Consaldus ex Alexandro.

SED contra, Id quod non est rite factum, non est validum, etiam si à nullo reuocetur. Sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emissum, validum est, si infra annum à parentibus non reuocetur: vt habetur * vigesima, quæstione secunda, canone, Puella. Ergo licite, & rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

20. q. 2. c. Puella.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra dictis * patet, duplex est votum, scilicet simplex, & solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione, & consecratione consistit (vt * dictum est) quæ fit per ministerium Ecclesiæ; ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere. Vno quidem modo propter defectum rationis: sicut patet in furiosis, & in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia, vel amentia. Alio modo, quia ille qui vouet, est alterius potestati subiectus, vt supra * dictum est. Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis: quia & patiuntur rationis defectum, vt in pluribus; & sunt natu

art. 7. huius quæst. *art. 7. huius quæst.* *art. præc.*

naturaliter sub cura parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis vsum, qui ob hoc dicuntur doli capaces. Nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur à cura parentum, quæ subiacet legi humanæ respicienti ad id quod frequentius accidit. Est ergo dicendum, quod si puer, vel puella ante pubertatis annos nondum habeat vsum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare. Si vero ante pubertatis annos attingit vsum rationis, potest quidem, quantum in ipso est, se obligare, sed votum eius potest irritari per parentes, quorum curæ remanet adhuc subiectus. Quantumcumque tamen sit doli capax ante annos pubertatis, non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiæ statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt iam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemni, absque voluntate parentum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pueris, qui nondum attigerunt vsum rationis, *in co.art.* quorum vota sunt inualida, vt * dictum est.

Ad secundum dicendum, quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non reuocentur à superiori: ex qua *a.8.& 9.* licita redduntur & valida, si conditio existat, vt * dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de voto solemni, quod fit per professionem.

479 Art. 10. *Vtrum possit in voto dispensari?*

4. di.38. q.1.ar.4. qu.1.cor. & ad 2. & q.2. AD decimum sic proceditur. Videtur, quod in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum, quam in eo dispensari. Sed votum non potest commutari. Dicitur enim Leuit. 27. Animal quod immolari potest Domino, si quis vouerit, sanctum erit, & mutari non poterit, nec melius malo, nec peius bono. Ergo multo minus potest dispensari in voto.

¶ 2. Præterea, In his quæ sunt de lege naturæ, & in præceptis diuinis, non potest per hominem dispensari, & præcipue in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directe ad dilectionem Dei, quæ est vltimus præceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturæ, & est etiam præceptum legis diuinæ, vt ex *art.3.huius quæst.* supra * dictis patet: & pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cum sit actus latriæ. Ergo in voto dispensari non potest.

¶ 3. Præterea, Obligatio voti fundatur super fidelitatem

litatem quam homo debet Deo, vt * dictum est. Sed in *Ibid.*
hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

SED contra, Maioris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quam quod procedit ex singulari voluntate alicuius personæ. Sed in lege quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur, quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

RESPONDEO dicendum, quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in obseruantia alicuius legis: quia vt supra dictum est *, *1.2.q.79.*
lex ponitur respiciendo ad id quod est vt in pluribus *art.4.*
bonum. Sed quia contingit huiusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse seruandam. Et hoc proprie est dispensare in lege. Nam dispensatio videtur importare quandam commensuratam distributionem, vel applicationem communis alicuius ad ea quæ sub ipso continentur: per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. Similiter autem ille qui vouet, quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundum se, & vt in pluribus bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel maioris boni impeditiuum: quod est contra rationem eius quod cadit sub voto, vt ex prædictis patet *. Et ideo necesse est *art.2.huius quæst.*
quod determinetur in tali casu votum non esse seruandum. Et si quidem absolute determinetur aliquod votum non esse seruandum, dicitur esse dispensatio voti: si autem pro hoc quod seruandum erat, aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Vnde minus est votum commutare, quam in voto dispensare. Vtrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vouebatur, sanctum reputabatur, quasi diuino cultui mancipatum. Et hæc erat ratio quare non poterat commutari: sicut nec modo posset aliquis rem quam vouit, iam consecratam (puta calicem vel domum) commutare in melius vel in peius. Animal autem quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat & debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interueniat.

Ad secundum dicendum, quod sicut ex iure naturali & præcepto diuino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit vt legi humanæ non obediatur,
quod

quod est contra legem naturæ,& mandatum diuinum: sed fit vt hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit, vt hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, in quantum determinatur in hoc casu, hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto iuris naturalis vel diuini: sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

Ad tertium dicendum, quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod est malum vel inutile, vel maioris boni impeditiuum, ad quod tendit voti dispensatio. Et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

480 Art. 11. *Vtrum in voto solemni continentiæ posit fieri dispensatio?*

Inf. q. 186. a. 8. ad 3. AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quod in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio. Vna enim ratio dispensandi in voto est, si sit impeditiuum melioris boni, sicut dictum est *. Sed votum continentiæ etiam si sit solemne, potest esse impeditiuum melioris boni. Nam bonum commune est diuinius, quam bonum vnius. Potest autem per continentiam alicuius impediri bonum totius multitudinis: puta si quando per contractum matrimonij aliquarum personarum, quæ continentiam vouerunt, posset pax patriæ procurari. Ergo videtur quod etiam in solemni voto continentiæ possit dispensari.

** a. præc. c. [c]um ad monasterium, de statu monast.ry.*

¶ 2. Præterea, Latria est nobilior virtus quam castitas. Sed si quis vouerit aliquem actum latriæ, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multo magis potest dispensari in voto continentiæ, quod est de actu castitatis.

¶ 3. Præterea, Sicut votum abstinentiæ obseruatum potest vergere in periculum personæ: ita etiam obseruatio voti continentiæ. Sed in voto abstinentiæ, si vergat in corporale periculum vouentis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam pari ratione in voto continentiæ potest dispensari.

¶ 4. Præterea, Sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis & obedientiæ. Sed in voto paupertatis & obedientiæ potest dispensari: sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur, quod in solemni voto continentiæ possit dispensari.

SED contra est, quod dicitur Ecclesiast. 26. Omnis

Omnis ponderatio non est digna animæ continentis.

¶ Præterea, Extra, de statu monach.* in fin. illius decretalis, Cum ad monasterium: dicitur, Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulæ monachali, vt contra eam nec summus Pontifex possit indulgere. *Vbi sup.*

RESPONDEO dicendum, quod in solemni voto continentiæ tria possunt considerari. Primo quidem materia voti, scilicet ipsa continentia. Secundo, perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se astringit ad perpetuam obseruantiam continentiæ. Tertio, ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam, quod votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiæ, quæ non recipit condignam recompensationem, vt patet ex auctoritate inducta*. Cuius rationem quidam assignant: quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo secundum puritatem animæ & corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici: quia bona animæ, vtpote contemplatio & oratio, sunt multo meliora bonis corporis, & magis nos Deo conformant. Et tamen potest dispensari in voto orationis & contemplationis. Vnde non videtur esse ratio, quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolute ad ipsam continentiæ dignitatem: præsertim cum Apostolus 1. ad Cor. 7. ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod mulier innupta cogitat quæ Dei sunt. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alij rationem huius assignant ex perpetuitate & vniuersalitate huius voti. Dicunt enim quod votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium; quod numquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifeste falsum: quia sicut vti carnali copula est continentiæ contrarium, ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium abstinentiæ à talibus: & tamen in huiusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur, quod etiam in voto solemni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem vtilitatem, seu necessitatem: vt patet in exemplo* præmisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia decretalis inducta expresse dicit, quod nec summus Pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare: ideo aliter videtur dicendum, quod sicut supra dictum est*, & habetur Leuit. vlt. illud quod semel sanctificatum est domino, non potest in alios vsus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiæ prælatus,

In 1. arg. Sed contra.

In arg. 1.

art præc. arg. 1.

tus, vt id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis: puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Vnde multo minus potest hoc facere aliquis prælatus, vt homo Deo consecratus, quandiu viuit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione vouentis, vt dictum est *. Et ideo non potest fieri per aliquem prælatum Ecclesiæ, quod ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus; puta quod ille qui est sacerdos, non sit sacerdos: licet possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere, quod ille qui est professus religionem, non sit religiosus: licet quidam iuristæ ignoranter contrarium dicant. Est ergo considerandum, vtrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur; quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiæ: quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ ordini sacro: sed ex statuto Ecclesiæ. Vnde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiæ solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiæ essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat seculo, totaliter Dei seruitio mancipatus. Quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ vxoris, & prolis, & familiæ, & rerum quæ ad hoc requiruntur. Vnde Apost. dicit 1. ad Cor. 7. quod qui est cum vxore, solicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat vxori, & diuisus est. Vnde nomen monachi ab vnitate sumitur per oppositum ad diuisionem prædictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis, non potest per Ecclesiam dispensari. Et rationem assignat Decretalis, quia castitas est annexa regulæ monachali.

art 7. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod periculis rerum humanarum est obuiandum per res humanas, non autem per hoc quod res diuinæ conuertantur in vsum humanum. Professi autem religionem, mortui sunt mundo, & viuunt Deo: vnde non sunt reuocandi ad vitam humanam occasione cuiuscumque euentus.

Ad secundum dicendum, quod in voto temporalis continentiæ dispensari potest, sicut & in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinentiæ. Sed quod in voto continentiæ per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est in quantum

est

est actus castitatis, sed in quantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum, quod cibus directe ordinatur ad conseruationem personæ: & ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personæ: vnde ex hac ratione recipit votum abstinentiæ, dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conseruationem personæ, sed ad conseruationem speciei: vnde nec directe abstinentia coitus per continentiam, vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subueniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quod religiosus qui fit episcopus, sicut non absoluitur à voto continentiæ, ita nec à voto paupertatis: quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiæ. Similiter etiam non absoluitur à voto obedientiæ, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat: sicut nec Abbas monasterij, qui tamen non est à voto obedientiæ absolutus.

Auctoritas vero Ecclesiæ, quæ in contrarium obijcitur, intelligenda est quantum ad hoc, quod nec fœcunditas carnis, nec aliquod corporale bonum, est comparandum bono continentiæ: quæ inter bona animæ computatur, vt Aug. dicit * in lib. de sancta virginitate. Vnde signanter dicitur, animæ continentis, non carnis continentis. *In lib. de bono cōiugal. c. 21. in pr. & 6. de virg. c. 7. & 8.*

Art. 12. *Vtrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati auctoritas?* 481 *Sup. a. 2. ad 3. Et 4. d. 38. q. 1. a. 1. q. 1. ad 4. & a. 4. q 1. & ad 2. & q. 4. per tot.*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicuius superioris prælati. Sed per introitum religionis absoluitur homo à votis in seculo factis, etiam à voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

¶ 2. Præterea, Dispensatio voti in hoc consistere videtur, quod determinatur in quo casu votum non sit obseruandum. Sed si prælatus male determinet, non videtur esse vouens absolutus à voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum diuinum de implendo voto, vt dictum est *. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri, quia votum non obligat in casu in quo habet peiorem euentum, vt dictum est *. Ergo dispensatio *art. 10. huius q. art. 10. & 2.*

tio voti non requirit auctoritatem alicuius prælati.

¶ 3. Præterea, Si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

SED contra, Sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita & votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, vt supra dictum est *. Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

a.10.& 1.2.q.97. art 4.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, votum est promissio Dei facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Prælatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei: & ideo in commutatione vel dispensatione votorum, requiritur prælati auctoritas, qui in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum: secundum illud 2. ad Cor. 2. Nam & ego quod donaui, si quid donaui, propter vos in persona Christi. Et signanter dicit propter vos: quia omnis dispensatio petita à prælato, debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat; vel ad vtilitatem Ecclesiæ, quæ est eius corpus.

a.1.& 2. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia alia vota sunt quorumdam particularium operum, sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in vniuersali includitur. Et ideo decretalis dicit, quod reus voti fracti non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam religionis obseruantiam commutat. Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel ieiuniorum, vel orationum, vel aliorum huiusmodi, quæ existens in seculo fecit: quia religionem ingrediens moritur priori vitæ. Et etiam singulares obseruantiæ religioni non competunt, & religionis onus satis hominem onerat, vt alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, quod ideo prælati possunt in votis pro libito dispensare: quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris: sicut supra dictum est *, quod in votis subditorum, puta serui vel filij, intelligitur conditio, si placuerit patri vel domino, vel si non renitantur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quandocumque sibi à prælato diceretur. Sed prædicta positio falso innititur: quia cum potestas prælati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator, in ædificationem sit data, & non in destructionem, vt patet 2. ad Cor. 10. sic-

art.8. huius q.

vt

ut prælatus non poteſt imperare ea quæ ſecundum ſe Deo diſplicent, ſcilicet peccata : ita non poteſt prohibere ea quæ ſecundum ſe Deo placent, ſcilicet virtutis opera. Et ideo abſolute poteſt homo ea vouere. Ad prælatum tamen pertinet diiudicare quid ſit magis virtuoſum, & Deo magis acceptum. Et ideo in manifeſtis diſpenſatio prælati non excuſaret à culpa : puta ſi prælatus diſpenſaret cum aliquo ſuper voto de ingreſſu religionis, nulla apparenti cauſa obſtante. Si autem eſſet cauſa apparens, per quam ſaltem in dubium verteretur, poſſet ſtare iudicio prælati diſpenſantis vel commutantis : non tamen iudicio proprio, quia ipſe non gerit vicem Dei, niſi forte in caſu in quo id quod vouit, eſſet manifeſte illicitum, & non poſſet opportune ad ſuperiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quod quia ſummus pontifex gerit plenarie vicem Chriſti in tota Eccleſia, ipſe habet plenitudinem poteſtatis diſpenſandi in omnibus diſpenſabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur diſpenſatio in votis quæ communiter fiunt, & indigent frequenti diſpenſatione, vt habeant de facili homines ad quem recurrant: ſicut ſunt vota peregrinationum & ieiuniorum, & aliorum huiuſmodi. Vota vero maiora, puta continentiæ, & peregrinationis terræ ſanctæ, reſeruantur ſummo Pontifici.

QVAESTIO LXXXIX.

De iuramento, in decem articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid diuinum ab hominibus aſſumitur : quod eſt vel ſacramentum aliquod, vel ipſum nomen diuinum. Sed de ſacramenti aſſumptione, locus erit tractandi in tertia huius operis parte. De aſſumptione autem nominis diuini nunc agendum eſt. Aſſumitur autem diuinum nomen ab homine tripliciter. Vno modo, per modum iuramenti, ad propria verba confirmanda. Alio modo, per modum adiurationis, ad alios inducendum. Tertio modo, per modum inuocationis, ad orandum vel laudandum. Primo ergo de iuramento agendum eſt.

CIRCA quod quæruntur decem.

¶ Primo, quid ſit iuramentum.
¶ Secundo, vtrum ſit licitum ?
¶ Tertio, qui ſunt comites iuramenti.
¶ Quarto, cuius virtutis ſit actus.
¶ Quinto, vtrum ſit appetendum, & frequentandum tanquam vtile, & bonum ?
¶ Sexto, vtrum liceat iurare per creaturam ?

pro vero habeatur. Diuinum autem testimoniũ quandoq; inducitur ad asserendum præsentia vel præterita; & hoc dicitur iuramentum assertorium. Quandoque autem inducitur diuinum iuramentum ad confirmandum aliquid futurum:& hoc dicitur iuramentum promissorium. Ad ea vero quæ sunt necessaria, & per rationem inuestiganda, non inducitur iuramentum. Derisibilis enim videretur si quis in disputatione alicuius scientiæ, vellet propositum per iuramentum probare.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est testimonio Dei vti iam dato, quod fit cum aliquis auctoritatē sacræ scripturæ inducit : & aliud est testimonium Dei implorare, vt exhibendum , quod fit in iuramento.

Ad secundum dicendum, quod dicitur aliquis reddere iuramenta Deo, ex hoc, quod implet illud quod iurat:vel quia in hoc ipso , quod inuocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem, & infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum , quod alicuius testimonium inuocatur ad hoc , quod testis inuocatus veritatem manifestet circa ea, quæ dicuntur. Deus autem manifestat, an verum sit quod dicitur, dupliciter. Vno modo, simpliciter reuelando veritatem vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta. Alio modo , per pœnam mentientis : & tunc simul est iudex & testis, dum puniendo mendacem , manifestat mendacium Et ideo duplex est modus iurandi. Vnus quidem per simplicem Dei contestationem : sicut cum aliquis dicit, Est mihi Deus testis, vel coram Deo loquor, vel per Deum : quod idem est, vt dicit August.*
Alius modus iurandi est per execrationem, dum scili- *Lib. 1. de*
cet aliquis se , vel aliquid ad se pertinens ad pœnam *ser. Dom.*
obligat, nisi sit verum quod dicit. *in monte,*

Art. 2. *Vtrum sit licitum iurare?* *c. 30. t. 4.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit 483
licitum iurare. Nihil enim quod prohibetur in le- *Inf. art. 3*
ge diuina, est licitum. Sed iuramentum prohibetur *cor. & 3.*
Matt. 5. Ego dico vobis non iurare omnino , &c. Et *d. 39. a. 2*
Iac. 5. dicitur , Ante omnia fratres mei nolite iurare. *q. 2. Et*
Ergo iuramentum est illicitum. *Ro. 1. lec.*

¶ 2. Præterea, Id quod est à malo, videtur esse illi- *5 c. 3. &*
citum:quia vt dicitur Matt. 7. Non potest arbor mala *Heb. 6. le*
fructus bonos facere. Sed iuramentum est à malo. Di- *4. cor. 1.*
citur enim Matt. 5. Sit autem sermo vester, est, est:non, non. Quod autem his abundantius est, à malo est. Ergo iuramentum videtur esse illicitum.

¶ 3. Præterea, Exquirere signum diuinæ prouiden-

tiæ,

tiæ, est tentare Deum : quod est omnino illicitum: secundum illud Deut. 6. Non tentabis Dominum Deum tuum. Sed ille qui iurat, videtur exquirere signum diuinæ prouidentiæ, dum petit diuinum testimonium, quod est per aliquem euidentem effectum. Ergo videtur quod iuramentum sit omnino illicitum.

SED contra est, quod dicitur Deut. 6. Dominum Deum tuum timebis, & per nomen eius iurabis.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum, quod tamen cedit in malum eius qui non vtitur eo conuenienter. Sicut sumere eucharistiam est bonum : & tamen qui indigne sumit, iudicium sibi manducat, & bibit, vt dicitur 1. ad Cor. 11. Sic ergo in proposito dicendum est, quod iuramentum secundum se, est licitum & honestum. Quod patet ex origine & ex fine. Ex origine quidem : quia iuramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem, & vniuersalem omnium cognitionem & prouisionem: Ex fine autem : quia iuramentum inducitur ad iustificandum homines, & ad finiendum controuersias, vt dicitur ad Heb. 6. Sed iuramentum cedit in malum alicui ex eo quod male vtitur eo, id est, sine necessitate, & cautela debita. Videtur enim paruam reuerentiam habere ad Deum, qui eum ex leui causa testem inducit: quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum periurij, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Iacob. 3. Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir. Vnde & Ecclesi. 23. dicitur, Iurationi non assuescat os tuum : multi enim casus in illa.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieron. super Matt. dicit *, Considera quod Saluator non per Deum Iurare prohibuerit, sed per cælum & terram. Hanc enim per elementa iurandi pessimam consuetudinem habere Iudæi noscuntur. Sed ista responsio non sufficit : quia Iacobus addidit, Neque per aliud quodcumque iuramentum. Ei ideo dicendum est, quod (sicut August. dicit * in lib. de mendacio) quod Apostolus in epistolis suis iurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est, dico vobis non iurare omnino : ne scilicet iurando ad facilitatem iurandi perueniatur; & ex facilitate iurandi ad consuetudinem : & à consuetudine in periurium decidatur. Et ideo non inuenitur iurasse nisi scribens, vbi consideratio cautior non habet linguam præcipitem.

Sup. illud Matt. 5. Ego dico vobis, nō iurare, tom. 9.

In lib. de mendacio c. 15. circa med. tom. 4.

Ad secundum dicendum, quod sicut August. dicit * in lib. de serm. Domini in monte, Si iurare cogeris, scias

li. 1. c. 30. à medio, tom. 4.

ſcias de neceſsitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid ſuades: quæ vtique infirmitas, malum eſt. Itaque non dixit, quod amplius eſt, malum eſt. Tu enim non malum facis qui bene vteris iuratione, vt alteri parſuadeas quod vtiliter perſuades: ſed à malo eſt illius, cuius infirmitate iurare cogeris.

Ad tertium dicendum, quod ille qui iurat, non tentat Deum: quia non implorat diuinum auxilium abſque vtilitate, & neceſsitate. Et præterea, non exponit ſe alicui periculo, ſi Deus teſtimonium adhibere noluerit in præſenti. Adhibebit autem pro certo teſtimonium in futuro, quando illuminabit abſcondita tenebrarum, & manifeſtabit conſilia cordium, vt dicitur 1. ad Corin. 4. Et illud teſtimonium nulli iuranti deficiet, vel pro eo, vel contra eum.

Art. 3. *Vtrum conuenienter ponantur tres comites iuramenti, videlicet iuſtitia, iudicium, & veritas?* 484

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter ponantur tres comites iuramenti, videlicet iuſtitia, iudicium, & veritas. Ea enim quorum vnum includitur in altero, non ſunt connumeranda tamquam diuerſa. Sed horum trium vnum includitur in altero: quia veritas eſt pars iuſtitiæ, ſecundum Tullium *. Iudicium autem eſt actus iuſtitiæ, vt ſupra habitum eſt †. Ergo inconuenienter ponuntur tres comites iuramenti.

Inf. a. 7. i cor. & q. 98. art. 1. ad 1. Et 3. d. 39. a. 2. q. 3. Et quol. 5. art. 7.

** li. 2. de Inuent. ante fin. libri.*

† q. 60. a. 1.

¶ 2. Præterea, Multa alia requiruntur ad iuramentum, ſcilicet deuotio & fides, per quam credamus Deum omnia ſcire, & mentiri non poſſe. Ergo videtur, quod inſufficienter tres comites iuramenti enumerentur.

¶ 3. Præterea, Hæc tria in quolibet opere humano requirenda ſunt. Nihil enim debet fieri contra iuſtitiam aut veritatem, aut ſine iudicio: ſecundum illud, 1. ad Timot. 5. Nihil facias ſine præiudicio, id eſt, ſine præcedenti iudicio. Ergo hæc tria non magis debent aſſociari iuramento, quam aliis humanis actibus.

SED contra eſt, quod dicitur Hierem. 4. Iurabis, viuit Dominus, in veritate, in iudicio, & in iuſtitia. Quod exponens Hieron. dicit **, Animaduertendum eſt quod iuſiurandum hos habet comites, ſcilicet veritatem, iudicium, & iuſtitiam.

*** Et habetur 22. q. 2. c. Animaduertendū*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, iuramentum non eſt bonum, niſi ei qui bene vtitur iuramento. Ad bonum autem vſum iuramenti duo requiruntur. Primo quidem, quod aliquis non leuiter, ſed ex neceſſaria cauſa, & diſcrete iuret. Et quantum ad hoc requiritur iudicium, ſcilicet diſcretionis,

** ar. præ.*

tionis ex parte iurantis, Secundo, quantum ad id quod per iuramentum confirmatur, vt scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum. Et quantum ad hoc requiritur veritas, per quam aliquis iuramento confirmat quod verum est; & iustitia, per quam confirmat quod licitum est. Iudicio autem caret iuramentum incautum; veritate autem iuramentum mendax: iustitia autem iuramentum iniquum siue illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium non sumitur hic pro executione iustitiæ, sed pro iudicio
In cor. a. discretionis, vt dictum est *. Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars iustitiæ, sed secundum quod est quædam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum, quod & deuotio, & fides, & omnia huiusmodi quæ exiguntur ad debitum mo-
In cor. a. dum iurandi, intelliguntur in iudicio. Alia enim duo pertinent ad rem, de qua iuratur: vt * dictum est. Quamuis posset dici quod iustitia pertinet ad causam pro qua iuratur.

Ad tertium dicendum, quod in iuramento est periculum magnum: tum propter Dei magnitudinem, cuius testimonium inuocatur: tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cuius verba iuramento confirmantur. Et ideo huiusmodi magis requiruntur ad iuramentum quam ad alios humanos actus.

485 Art. 4. *Vtrum iurare, sit actus religionis siue latriæ?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod iuramentum non sit actus religionis siue latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra, & diuina. Sed iuramenta adhibentur circa controuersias humanas, vt Apostolus dicit ad Hebr. 6. Ergo iurare non est actus religionis seu latriæ.

¶ 2. Præterea, Ad religionem pertinet cultum Deo
** lib. 2. de Inuent ante fin.* offerre, vt * Tullius dicit. Sed ille qui iurat, nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo iurare non est actus religionis seu latriæ.

¶ 3. Præterea, Finis religionis seu latriæ est reuerentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo iurare non est actus religionis.

SED contra est, quod dicitur Deut. 6. Dominum Deum tuum timebis, & ipsi soli seruies, ac per nomen illius iurabis. Loquitur autem ibi de seruitute latriæ. Ergo iurare est actus latriæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis
art. 1. huius q. patet *, ille qui iurat, inuocat diuinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est, & potius. Et ideo

itico in hoc ipso quod homo per Deum iurat, profitetur Deum potiorem, vtpote cuius veritas est indefectibilis,& cognitio vniuersalis. Et sic Deo aliquo modo reuerentiam exhibet. Vnde & Apostolus dicit ad Hebr.6.quod homines per maiorem se iurant.Et Hieron. dicit super Matt.* quod qui iurat,aut veneratur, aut diligit eum per quem iurat. † Philosoph. etiam dicit in 1. Metaph.quod iuramentum est honorabilissimum.Exhibere autem reuerentiam Deo, pertinet ad religionem siue latriam: vnde manifestum est, quod iuramentum est actus religionis siue latriæ.

Matt. 5. super illud, Ego autē dico non iurare omnino, t.9. † li.1.c.3. dum refert opinionem Thaletis, tom.3.

Ad primum ergo dicendum, quod in iuramento duo considerantur, scilicet testimonium quod inducitur,& hoc est diuinum; & id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi: & hoc est humanum. Pertinet ergo iuramentum ad religionem, ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secundum dicendum,quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum iuramenti, profitetur eum maiorem: quod pertinet ad Dei reuerentiam. Et sic aliquid affert Deo, scilicet reuerentiam, & honorem.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ facimus, debemus in Dei reuerentiam facere.Et ideo nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reuerentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reuerentiam facere, vt ex hoc vtilitas proximis proueniat: quia etiam Deus operatur ad suam gloriam, & nostram vtilitatem.

486

Art. 5. *Vtrum iuramentum sit appetendum,& frequentandum tanquam vtile,& bonum?*

Su.q.89. art.3 cor. Et 1 2.q. 107.a.2. co. & ad 2.Et 3.d. 39.art.2. q. 1. Et Ps.14.fi. & Ro. 1. le.5.co.5.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod iuramentum sit appetendum, & frequentandum tanquam vtile,& bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita & iuramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius,& magis meritorium: quia votum est actus latriæ,vt supra dictum est *. Ergo pari ratione facere, vel dicere aliquid cum iuramento est laudabilius: & sic iuramentum est appetendum tamquam per se bonum.

** q.88.a. 5. & 6.*

¶ 2. Præterea, † Hieron. dicit super Matt quod qui iurat, aut veneratur aut diligit eum per quem iurat. Sed venerari, aut diligere Deum est appetendum tamquam per se bonum. Ergo & iuramentum.

† Mat.5. super illud, Ego dico vobis non iurare, tom.9.

¶ 3. Præterea, Iuramentum ordinatur ad confirmationem, seu certificationem. Sed quod homo con-

 firmet

firmet suum dictum, bonum est. Ergo iuramentum est appetendum tamquam bonum.

SED contra est, quod dicitur Eccl. 23. Vir multum iurans, replebitur iniquitate. Et † Aug. dicit in libro de mendacio, quod præceptum Domini de prohibitione iuramenti, ad hoc positum est, vt quantum in † te est, non affectes vt quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas iusiurandum.

† *in lib. de mēdacio c. 15. circa me. tom. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod id quod non quæritur, nisi ad subueniendum infirmitati, vel defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria: sicut patet de medicina, quæ quæritur ad subueniendum infirmitati. Iuramentum autem quæritur ad subueniendum alicui defectui, quo scilicet vnus homo alteri discredit. Et ideo iuramentum est habendum non inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria: quibus indebite vtitur quicumque eis vtitur vltra terminos necessitatis. Vnde *. Augustin. dicit in lib. de sermone Domini in monte, Qui intelligit non in bonis, id est, per se appetendis: sed in necessariis iurationem habendam, refrenet se quantum potest, vt non ea vtatur, nisi necessitas cogat.

l. 1. c. 30. à me. t. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratio est de voto, & iuramento. Nam per votum aliquid in Dei reuerentiam ordinamus: vnde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in iuramento ē conuerso reuerentia diuini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod iuramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus: quia secundum finem morales actus species sortiuntur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui iurat, vtitur quidem veneratione: aut dilectione eius per quem iurat: non autem ordinat iuramentum ad venerandum aut diligendum eum, per quem iurat, sed ad aliquid aliud, quod est necessarium præsenti vitæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut medicina est vtilis ad sanandum, & tamen quanto est virtuosior, tanto maius nocumentum inducit, si non debite sumatur: ita etiam iuramentum vtile quidem est ad confirmationem: tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum, nisi debite inducatur: quia vt dicitur Eccles. 23. Si frustrauerit, id est, deceperit, fratrem, delictum ipsius supra ipsum erit. Et si dissimulauerit: quasi per simulationem iurando falsum, delinquit dupliciter: quia scilicet simulata æquitas, est duplex iniquitas. Et si in vacuum iurauerit, id est, sine debita causa, & necessitate, non iustificabitur.

Art

Art. 6. *Vtrum liceat per creaturas iurare?* 487

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non liceat per creaturas iurare. Dicitur enim Matt. 5. Ego dico vobis non iurare omnino: neque per cælum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum. Quod exponens Hieron. * dicit. Considera, quod hic Saluator non per Deum iurare prohibuerit, sed per cælum, & terram, &c.

*3 d.38.4. 1. & in expos. lit. Et He. 6. lt. 4. co. 2. *super illud Mat. 5. Ego dico vobis non iurare, tom. 9.*

¶. 2. Præterea, Pœna non debetur nisi culpæ. Sed iuranti per creaturas adhibetur pœna. Dicitur enim 22. † quæst. prima: Clericum per creaturam iurantem acerrime obiurgandum, si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit. Ergo illicitum est per creaturas iurare.

† c. Clericum.

¶ 3. Præterea, Iuramentum est actus latriæ, sicut dictum * est. Sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, vt patet Rom. 1. Ergo non licet iurare per aliquam creaturam.

art. 4. huius quæst.

SED contra est, quod Ioseph iurauit per salutem Pharaonis, vt legitur Genes. 42. Ex consuetudine etiam iuratur per euangelium, & per reliquias, & per Sanctos.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, duplex est iuramentum. Vnum quidem, quod fit per simplicem contestationem, in quantum scilicet testimonium Dei inuocatur. Et hoc iuramentum innititur diuinæ veritati, sicut & fides. Fides autem est per se quidem, & principaliter de Deo, qui est ipsa veritas: secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, vt supra habitum est. Et similiter iuramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimonium inuocatur: secundario autem assumuntur ad iuramentum aliquæ creaturæ, non secundum se, sed in quantum in eis diuina veritas manifestatur. Sicut iuramus per euangelium, id est, per Deum, cuius veritas in euangelio manifestatur: & per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt, & obseruauerunt. Alius autem modus iurandi est per execrationem. Et in hoc iuramento inducitur creatura aliqua, vt in qua diuinum iudicium exerceatur. Et sic solet homo iurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit. Sicut & Apostolus iurauit 2. ad Corin. 1. dicens, Ego testem Deum inuoco in animam meam. Quod autem Ioseph per salutem Pharaonis iurauit, vtroque modo intelligi potest; vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligauerit Deo: vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem diuinæ iusti-

art. 1. ad 3. arg.

tiæ, ad cuius executionem Principes terræ constituuntur

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibuit iurare per creaturas: ita quod eis exhibeatur reuerentia diuina. Vnde Hieron. * ibidem subdit, quod Iudæi per angelos, & cætera huiusmodi iurantes, creaturas venerabantur Dei honore. Et eadem ratione punitur, secundum canones, clericus per creaturam iurans: quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Vnde in * sequenti capit. dicitur. Si quis per capillum Dei, vel caput iurauerit, vel alio modo blasphemia contra Deum vsus fuerit: si in ecclesiastico ordine est, deponatur.

Loc. cit. in argum. — *22. q. 1. c. si quis per capillum.*

¶ Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod cultus latriæ adhibetur ei cuius testimonium iurando inuocatur. Et ideo præcipitur Exod. 23. Per nomen externorum deorum non iurabitis. Non autem exhibetur cultus latriæ creaturis, quæ in iuramento assumuntur, secundum modos prædictos.

488 Art. 7. *Vtrum iuramentum habeat vim obligandi?*

3. dis. 39. ar. 3. q. 1. & 2. & 4. dis. 29. a. 1. ad 4. et quol. 3. a. 14. & co. 5. ar. 17. & quo. 12 art. 22.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod iuramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim iuramentum ad confirmandum veritatem eius quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit; etiam si non eueniat quod dicit. Sicut Paulus, quamuis non iuerit Corinthum, sicut dixerat: non tamen est mentitus, vt patet 2. ad Corinth. 1. Ergo videtur, quod iuramentum non sit obligatorium.

¶ 2. Præterea, Virtus non est virtuti contraria, vt dicitur in * prædicamentis. Sed iuramentum est actus virtutis, vt † dictum est. Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod eius impedimentum, si quis seruaret id quod iurauit: sicut cum aliquis iurat se facere aliquod peccatum: vel cum iurat desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo iuramentum non est semper obligatorium.

** l. 2. Topic. c. 3. & in cap. de oppositis, tom. 1.* — *† a. 4. huius quæst.*

¶ 3. Præterea, Quandoque aliquis inuitus compellitur ad hoc quod sub iuramento aliquid promittat. Sed tales à iuramenti nexibus sunt per Romanos Pontifices absoluti, vt habetur extra, de iureiur. † c. Verum, in ea quæstione &c. Ergo iuramentum non semper est obligatorium.

† ca. verum in ea quæstione extra de iureiur.

¶ 4. Præterea, Nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit iurans, & quod intendit ille cui iuramentum præstatur.

tur. Ergo iuramentum non poteſt eſſe ſemper obligatorium.

SED contra eſt, quod dicitur Matth. 5. Reddes domino iuramenta tua.

RESPONDEO dicendum, quod obligatio refertur ad aliquid quod eſt faciendum, vel dimittendum. Vnde non videtur reſpicere iuramentum aſſertorium quod eſt de præſenti, vel de præterito. Neque etiam iuramentum de his quæ ſunt per alias cauſas fienda: ſicut ſi quis iuramento aſſereret, quod cras pluuia eſſet futura: ſed ſolum in his quæ ſunt fienda per illum qui iurat. Sicut autem iuramentum aſſertorium quod eſt de præterito vel de præſenti, debet habere veritatem; ita etiam & iuramentum de his quæ ſunt fienda à nobis in futurum. Et ideo vtrunque iuramentum habet quamdam obligationem, diuerſimode tamen: quia in iuramento quod eſt de præterito, vel præſenti, obligatio eſt non reſpectu rei, quæ iam fuit, vel eſt; ſed reſpectu ipſius actus iurandi, vt ſcilicet iuret id quod iam verum eſt, vel fuit. Sed in iuramento quod præſtatur de his quæ ſunt fienda à nobis, obligatio cadit è contra ſuper rem quam aliquis iuramento firmauit. Tenetur enim aliquis, vt faciat verum eſſe id quod iurauit: alioquin deeſt veritas iuramento. Si autem eſt talis res, quæ in eius poteſtate non fuit, deeſt iuramento diſcretionis iudicium: niſi forte quod erat ei poſsibile, quando iurauit, reddatur ei impoſsibile, per aliquem euentum: puta cum aliquis iurat ſe pecuniam ſoluturum, quæ ei poſtmodum vi, vel furto ſubtrahitur. Tunc enim videtur excuſatus eſſe à faciendo quod iurauit, licet teneatur facere quod in ſe eſt: ſicut etiam * ſupra, circa obligationem voti diximus. Si vero ſit quidem poſsibile fieri, ſed fieri non debeat; vel quia eſt per ſe malum, vel quia eſt boni impeditiuum: tunc iuramento deeſt iuſtitia. Et ideo iuramentum non eſt ſeruandum in eo caſu quo eſt peccatum, vel boni impeditiuum. Secundum enim * Auguſtinum vtrumque horum vergit in deteriorem exitum. Sic ergo dicendum eſt, quod quicumque iurat aliquid ſe facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quod veritas impleatur; ſi tamen alij duo comites adſint, ſcilicet iudicium, & iuſtitia.

q. præc. a. 3. ad 2.

Habetur 22. q. 4. Si aliquid et c. inter cætera.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud eſt de ſimplici verbo, aliud de iuramento, in quo diuinum teſtimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id quod proponit ſe facturum: quia hoc iam verum eſt in ſua cauſa, ſcilicet in pro-

posito facientis. Sed iuramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si iuramentum adhibeatur propter reuerentiam diuini testimonij quod inuocatur, obligatur homo vt faciat esse verum id quod iurauit, secundum suam possibilitatem: nisi in deteriorem exitum vergat, vt * dictum est.

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod iuramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter. Vno modo, quia ab ipso principio habet peiorem exitum, vel quia est secundum se malum: sicut cum aliquis iurat se perpetraturum adulterium: siue quia est maioris boni impeditiuum puta, cum aliquis iurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere; vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi enim iuramentum à principio est illicitum; differenter tamen: quia si quis iuret se facturum aliquod peccatum, & peccauit iurando, & peccat iuramentum seruando. Si quis autem iurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur: peccat quidem iurando, in quantum ponit obicem Spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator: non tamen peccat iuramenta seruando, sed multo melius facit, si non seruet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid, quod de nouo emerserat, quod fuit impræmeditatum: sicut patet in iuramento Herodis, qui iurauit puellæ saltanti, se daturum quod petisset. Hoc enim iuramentum poterat esse à principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret. Sed impletio iuramenti fuit illicita. Vnde Ambros. dicit in 1. de Officiis. Est contra officium nonnumquam promissum soluere sacramentum: sicut Herodes qui necem Ioannis præstauit, ne promissum negaret.

l. 3. c. 12. tom. 1. & habetur 22. qu. 4. c. Est etiā contra.

Ad tertium dicendum, quod in iuramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Vna quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit. Et talis obligatio tollitur per coactionem: quia ille qui vim intulit, hoc meretur, vt ei promissum non seruetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur, vt impleat quod per nomen eius promisit. Et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ: quia magis debet damnum temporale sustinere, quam iuramentum violare. Potest tamen repetere in iudicio quod soluit, vel prælato denuntiare, non obstante quod contrarium iurauit: quia tale iuramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra iustitiam publicam.

Romani

Romani autem Pontifices ab huiusmodi iuramentis homines absoluerunt, non quasi decernentes huiusmodi iuramenta non esse obligatoria, sed quasi huiusmodi obligationes, ex iusta causa relaxantes.

Ad quartum dicendum, quod quando non est eadem iurantis intentio, & eius cui iurat; si hoc prouenit ex dolo iurantis, debet iuramentum seruari, secundum sanum intellectum eius, cui iuramentum præstatur. Vnde * Isidor. dicit. Quacumque arte verborum quis iuret, Deus tamen qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui iuratur, intelligit. Et quod hoc intelligatur de doloso iuramento, patet per id quod subditur. Dupliciter reus fit, qui & nomen Dei in vanum assumit, & proximum dolo capit. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Vnde Greg. dicit 27. Moral. * Humanæ aures talia verba nostra iudicant, qualia foris sonant. Diuina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.

l. 2. de summo bono. c. 31. à med.

c. 8. ante med.

Art. 8. *Vtrum maior sit obligatio iuramenti, quam voti?* 489.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod maior sit obligatio iuramenti quam voti. Votum enim est simplex promissio. Sed iuramentum supra promissionem adhibet diuinum testimonium. Ergo maior est obligatio iuramenti, quam voti.

¶ 2. Præterea, Debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur iuramento. Ergo iuramentum est fortius, quam votum.

¶ 3. Præterea, Obligatio voti causatur ex animi deliberatione, vt supra * dictum est. Obligatio autem iuramenti causatur ex diuina veritate, cuius testimonium inuocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio iuramenti sit fortior quam obligatio voti. q. 88. a. 1.

SED contra, Per votum obligatur aliquis Deo: per iuramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo, quam homini. Ergo maior est obligatio voti, quam iuramenti.

RESPONDEO dicendum, quod vtraque obligatio, scilicet voti, & iuramenti causatur ex aliquo diuino: aliter tamen, & aliter. Nam obligatio voti causatur ex fidelitate, quam Deo debemus, vt scilicet ei promissum soluamus. Obligatio autem iuramenti causatur ex reuerentia, quam debemus ei, ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen eius promittimus: Omnis autem infidelitas irreuerentiam continet,

tinet, sed non conuertitur. Videtur enim infidelitas subiecti ad dominum, esse maxima irreuerentia. Et ideo votum ex ratione sua, magis est obligatorium quam iuramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est promissio non quæcunque, sed Deo facta, cui infidelem esse grauissimum est.

Ad secundum dicendum, quod iuramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed vt per duas res immobiles maior firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum, quod deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte vouentis est. Habet tamen maiorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

490 s. Verum extra de iureiur.

Art. 9. *Vtrum aliquis possit in iuramento dispensare?*

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod nullus possit dispensare in iuramento. Sicut enim veritas requiritur ad iuramentum assertorium, quod est de præterito vel præsenti: ita etiam ad iuramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare, quod de præsentibus vel præteritis iuret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quod non faciat aliquis esse verum id quod cum iuramento in futurum promisit.

¶ 2. Præterea, Iuramentum promissorium inducitur ad vtilitatem eius cui fit promissio. Sed ille (vt videtur) non potest relaxare: quia est contra reuerentiam diuinam. Ergo multo minus per aliquem alium potest super hoc dispensari.

¶ 3. Præterea, In voto quilibet Episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis, quæ soli Papæ reseruantur, vt supra * habitum est. Ergo pari ratione in iuramento, si esset dispensabile, quilibet Episcopus posset dispensare. Quod tamen videtur esse contra iura. Non ergo videtur quod in iuramento possit dispensari.

q. præc. a. 12. ad 13.

SED contra est, quod votum est maioris obligationis quam iuramentum, vt supra * dictum est. Sed in voto potest dispensari. Ergo & in iuramento.

art. præc.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, necessitas dispensationis tam in lege quam in voto, est propter hoc quod id quod in se, vel vniuersaliter consideratum, est vtile & honestum, & secundum aliquem particularem euentum potest esse inhonestum & nociuum, quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum vel nociuum, repugnat his quæ debent attendi

ar. 10. q. præc.

in iuramento. Nam si sit inhonestum, repugnat iustitiæ: si sit nociuum, repugnat iudicio. Et ideo pari ratione etiam in iuramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod dispensatio quæ fit in iuramento, non se extendit ad hoc quod aliquid contra iuramentum fiat. Hoc enim est impossibile: cum obseruatio iuramenti cadat sub præcepto diuino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio iuramenti, vt id quod sub iuramento cadebat, sub iuramento non cadat: quasi non existens debita materia iuramenti: sicut & de voto supra * diximus. *q. præc. a. 10. ad 2.* Materia autem iuramenti assertorij, quod est de præterito vel præsenti, in quandam necessitatem iam transiit, & immutabilis facta est. Et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum iuramenti. Vnde talis dispensatio directe esset contra præceptum diuinum. Sed materia iuramenti promissorij est aliquid futurum quod variari potest: ita scilicet quod in aliquo euentu potest esse illicitum vel nociuum, & per consequens non esse debita materia iuramenti. Et ideo dispensari potest in iuramento promissorio: quia talis dispensatio respicit materiam iuramenti, & non contrariatur præcepto diuino de iuramenti obseruatione.

Ad secundum dicendum, quod homo potest alteri promittere aliquid sub iuramento, dupliciter. Vno modo, quando promittit aliquid pertinens ad vtilitatem ipsius: puta, si sub iuramento promittat se seruiturum ei, vel pecuniam daturum: & à tali promissione potest absoluere ille cui promissio facta est. Intelligitur enim iam ei soluisse promissum, quando facit de eo secundum eius vtilitatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei, vel vtilitatem aliorum: puta, si aliquis sub iuramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum. Et tunc ille cui promittitur, non potest absoluere promittentem: quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo: nisi forte sit interposita conditio, ratione cuius possit, scilicet si illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum, quod quandoque illud quod cadit sub iuramento promissorio, est manifeste repugnans iustitiæ: vel quia est peccatum, sicut cum aliquis iurat se facturum homicidium: vel quia est maioris boni impeditiuum, sicut cum aliquis iurat se non intraturum religionem. Et tale iuramentum dispensatione non indiget. Sed in primo casu tenetur aliquis

aliquis tale iuramentum non seruare. In secundo autem casu licitum est & seruare & non seruare, vt supra * dictum est. Quandoque vero aliquid sub iuramento promittitur, de quo dubium est, vtrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nociuum, aut simpliciter, aut in aliquo casu, & in hoc potest quilibet Episcopus dispensare. Quandoque vero sub iuramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum & vtile. Et in tali iuramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem vtilitatem faciendum: quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papæ, qui habet curam vniuersalis Ecclesiæ: vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter, quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis. Sicut & ad vnumquemque pertinet irritare iuramentum, quod à sibi subditis factum est, circa ea quæ eius potestati subduntur: sicut pater potest irritare iuramentum puellæ, & vir vxoris, vt dicitur Num. 30. sicut & supra de voto * dictum est.

a.7. ad 2. — *q. præc. a. 8. & 9.*

491 Art. 10. *Vtrum iuramentum impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis?*

3. d. 39. in exp. lit.

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Iuramentum enim ad confirmationem inducitur, vt patet per Apostolum ad Hebræos *6*. Sed cuilibet conuenit confirmare dictum suum, & quolibet tempore. Ergo videtur, quod iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis.

¶ 2. Præterea, Maius est iurare per Deum quam per Euangelia. Vnde * Chrysostomus dicit. Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum: sed qui iurat per euangelia, maius aliquid fecisse videtur: quibus dicendum est. Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter scripturas. Sed cuiuslibet conditionis personæ, & quolibet tempore in communi locutione consueuerunt iurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis iurare per euangelia.

Ho. 44. in Matt. in opere imperfecto a me. illius tom. 2.

¶ 3. Præterea, Idem non causatur ex contrariis causis: quia contrariæ causæ sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur à iuramento propter defectum personæ: sicut pueri ante quatuordecim annos, & etiam illi qui semel fuerunt periuri. Non ergo videtur, quod aliqui prohibeantur iurare vel propter digni-

gnita-

gnitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solemnitatem.

¶ 4. Præterea, Nullus homo viuens in hoc mundo est tantæ dignitatis sicut angelus. Dicitur enim Matt. 11. quod qui minor est in regno cœlorum, maior est illo, scilicet Ioanne Baptista adhuc in mundo viuente. Sed angelo conuenit iurare. Dicitur enim Apoc. 10. quod angelus iurauit per viuentem in secula seculorum. Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari à iuramento.

SED contra est, quod habetur † 2. q. 5. Presbyter vice iuramenti per sanctam consecrationem interrogetur. Et * 22. q. 5. dicitur, Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quicquam super sancta euangelia iurare præsumat. *ca. si quis presby. 2. quæst. 5.* * *22. q. 5. ca. Nullus ex Ecclesiastico.*

RESPONDEO dicendum, quod in iuramento duo sunt consideranda. Vnum quidem ex parte Dei, cuius testimonium inducitur. Et quantum ad hoc debetur iuramento maxima reuerentia. Et propter hoc à iuramento excluduntur & pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad iurandum: quia nondum habent perfectum vsum rationis, quo possint cum reuerentia debita iuramentum præstare. Et iterum periuri, qui ad iuramentum non admittuntur: quia ex retroactis præsumitur, quod debitam reuerentiam iuramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam vt iuramento debita reuerentia exhibeatur, dicitur * 22, q. 5. Honestum est vt qui in sanctis audet iurare, hoc ieiunus faciat, cum omni honestate & timore Dei. Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cuius dictum iuramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ, vt dubitetur de veritate eorum quæ dicit. Et ideo personis magnæ dignitatis non conuenit iurare. Propter quod dicitur * 2. q. 4. c. Si quis presbyter, Quod sacerdotes ex leui causa iurare non debent: tamen pro aliqua necessitate, vel magna vtilitate licitum est eis iurare: & præcipue pro spiritualibus negotiis, pro quibus etiam iuramenta competit præstare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum. Non autem tunc sunt iuramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate. * *22. q. 4. c. Honestū.* * *2. q. 4. ca. Si quis presb.*

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sunt, qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum: & quidam sunt, quorum dictum adeo debet esse certum, quod confirmatione non egeat.

Ad secundum dicendum, quod iuramentum, secundum

cundum se consideratum, tanto fortius est & magis
Epi. 154. obligat, quanto maius est id, per quod iuratur, vt *
aliquan- August. dicit ad Publicolam. Et secundum hoc, ma-
tulum à ius est iurare per Deum, quam per Euangelia. Sed po-
prin. t. 4. test esse è conuerso propter modum iurandi: vtpote si iuramentum, quod fit per Euangelia, fiat cum quadam deliberatione & solemnitate; iuramentum autem quod fit per Deum, fiat leuiter & absque deliberatione.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ & defectus: & hoc modo aliqui impediuntur à iurando, quia sunt maioris auctoritatis quam quod eos iurare deceat: aliqui vero, quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum iuramento stetur.

Ad quartum dicendum, quod iuramentum angeli inducitur, non propter defectum ipsius, quasi non sit eius simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur, ex infallibili Dei dispositione procedere. Sicut etiam & Deus aliquando in scripturis iurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem eius quod dicitur, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6.

QVAESTIO XC.

De diuini nominis assumptione, per modum adiurationis, in tres articulos diuisa.

POstea considerandum est de assumptione diuini nominis per modum adiurationis.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum liceat adiurare homines?
¶ Secundo, vtrum liceat adiurare dæmones?
¶ Tertio, vtrum liceat adiurare irrationales creaturas?

Art. 1. *Vtrum liceat adiurare hominem?*

492
sup. q. 83 AD primum sic proceditur. Videtur, quod non li-
a. 17. *adi.* ceat hominem adiurare. Dicit enim * Origines su-
* *Origen.* per Matth. Aestimo quoniam non oportet vt vir qui
hom. vlt. vult secundum Euangelium viuere, adiuret alterum. Si
in Matt. enim iurare non licet quantum ad Euangelicum Chri-
non mul- sti mandatum, notum est quia nec adiurare alterum li-
tum re- cet. Et propterea manifestum est, quod Princeps sa-
mote an- cerdotum Iesum illicite adiurauit per Deum viuum.
te me, t. 3 ¶ 2. Præterea, Quicumque adiurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium inuitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adiurare.

¶ 3. Præterea, Adiurare, est aliquem ad iurandum inducere.

inducere. Sed inducere aliquem ad iurandum est superiorum, qui inferioribus iuramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adiurare.

SED contra est, quod etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, eum obtestantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, vt patet Roman. 12. Quod videtur ad quamdam adiurationem pertinere. Ergo licitum est alios adiurare.

RESPONDEO dicendum, quod ille qui iurat iuramento promissorio per reuerentiam diuini nominis, quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam & alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando: vt ex supra * dictis patet. Cum ergo vtraque ordinatio per aliquod diuinum confirmatur, est adiuratio. In hoc tamen differunt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum, quæ sunt ab alio agenda. Et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per diuini nominis inuocationem. Non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito præstiti iuramenti compellere. Si ergo aliquis per inuocationem diuini nominis, vel cuiuscumque rei sacræ alicui non sibi subdito, adiurando, necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi iurando: talis adiuratio illicita est, quia vsurpat potestatem in alium quam non habet. Tamen propter aliquam necessitatem, superiores, suos inferiores tali genere adiurationis constringere possunt. Si vero intendat solummodo per reuerentiam diuini nominis, vel alicuius rei sacræ, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione: talis adiuratio licita est respectu quorumlibet. q. 83. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adiuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi, iurando. Sic enim princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Iesum Christum adiurare.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de adiuratione quæ necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum, quod adiurare non est aliquem ad iurandum inducere, sed per quandam similitudinem iuramenti à se inducti, alium ad aliquid agendum prouocare. Aliter tamen adiuratione vtimur ad hominem, & aliter ad Deũ. Nam adiurando hominem, eius voluntatem per reuerentiam rei sacræ immutare inten-

intendimus : quod quidem non intendimus circa Deum, cuius voluntas est immutabilis. Sed quod à Deo per æternam eius voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex eius bonitate.

Art. 2. *Vtrum liceat dæmones adiurare?*

Ho. vlt. in Mat. super illud, Adiuro te, dic nobis si tu es Christus, t. 3.

493 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non liceat dæmones adiurare. Dicit enim * Origenes super Matth. Non est secundum potestatem datam à saluatore adiurare dæmonia: Iudaicum enim est hoc. Non autem debemus Iudæorum ritus imitari, sed potius vti potestate à Christo data. Ergo non est licitum dæmones adiurare.

¶ 2. Præterea, Multi necromanticis incantationibus dæmones inuocant per aliquid diuinum: quod est adiurare. Si ergo licitum est dæmones adiurare, licitum est necromanticis incantationibus vti. Quod patet esse falsum. Ergo & primum.

¶ 3. Præterea, Quicumque adiurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundum illud 1. Cor. 10. Nolo vos socios fieri dæmoniorum. Ergo non licet dæmones adiurare.

SED contra est, quod dicitur Marc. vlt. In nomine meo dæmonia eiicient. Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen diuinum, hoc est adiurare. Ergo licitum est dæmones adiurare.

Art. præ. RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, duplex est adiurandi modus. Vnus quidem per modum deprecationis, vel inductionis ob reuerentiam alicuius sacri. Alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet dæmones adiurare: quia ille modus adiurandi videtur ad quamdam beneuolentiam vel amicitiam pertinere, qua non licet ad dæmones vti. Secundo autem adiurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid vti, & ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu huius vitæ nobis aduersarij constituuntur. Non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni diuinæ & sanctorum angelorum: quia vt * Augustinus dicit in 2. de Trinitate, Spiritus desertor regitur per spiritum iustum: Possumus ergo dæmones adiurando per virtutem diuini nominis, tamquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem diuinam datam à Christo: secundum illud Lucæ decimo, Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes & scorpiones, & supra omnem virtutem inimici, & nihil vobis nocebit. Non tamen licitum est eos adiurare ad aliquid

ca. 4. ante med. to. 3.

ab

ab eis addiſcendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum: quia hoc pertineret ad aliquam ſocietatem cum ipſis habendam; niſi forte ex ſpeciali inſtinctu, vel reuelatione diuina, aliqui ſancti ad aliquos effectus, dæmonum operatione vtantur; ſicut legitur de beato Iacobo, quod per dæmones fecit Hermogenem ad ſe adduci.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adiuratione, quæ non fit protestatiue per modum compulſionis, ſed magis per modum cuiuſdam beneuolæ deprecationis.

Ad ſecundum dicendum, quod necromantici vtuntur adiurationibus & inuocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiſcendum vel adipiſcendum. Et hoc eſt illicitum, vt * dictum eſt. Vnde † Chryſoſtomus dicit Marc. primo, exponens illud verbum Domini quod ſpiritui immundo dixit, Obmuteſce & exi ab homine. Salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumcumque denuntient veritatem.

** in corp. art.*
† in conc. 2. de Lazaro, inter pr. & me. to. 2.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de adiuratione, qua imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum, vel cognoſcendum: hoc enim videtur ad quandam ſocietatem pertinere. Sed quod aliquis adiurando dæmones repellat, hoc eſt ab eorum ſocietate recedere.

Art. 3. *Vtrum liceat irrationalem creaturam adiurare?* 494

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non liceat adiurare irrationalem creaturam. Adiuratio enim fit per locutionem. Sed fruſtra ſermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis eſt irrationalis creatura. Ergo vanum eſt & illicitum irrationalem creaturam adiurare.

¶ 2. Præterea, Ad eum videtur competere adiuratio, ad quem pertinet iuratio. Sed iuratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adiuratione vti.

¶ 3. Præterea, Duplex eſt adiurationis modus, vt ex ſupra dictis * patet. Vnus quidem per modum deprecationis, quo non poſſumus vti ad irrationalem creaturam, quæ non eſt domina ſui actus. Alia autem adiuratio eſt per modum compulſionis, qua etiam (vt videtur) ad eam vti non poſſumus: quia non eſt noſtrum creaturis irrationalibus imperare; ſed ſolum illius, de quo dicitur Matth. 8. Quia venti & mare obediunt ei. Ergo nullo modo (vt videtur) licet vti adiuratione ad irrationales creaturas.

** a. 1. & 2. præced.*

SED

SED contra est, quod Simon & Iudas leguntur adiurasse dracones, & eis præcepisse vt in desertum locum discederent.

RESPONDEO dicendum, quod creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est eius quod agitur & mouetur, & eius quod agit & mouet: sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittātis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cuius dispositione omnia mouentur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione diuina vtitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo adiuratio, qua quis vtitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt adiuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se: & sic vanum esset irrationalem creaturam adiurare. Alio modo, vt referatur ad eum à quo irrationalis creatura agitur & mouetur. Et sic dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Vno quidem modo per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui diuina inuocatione miracula faciunt. Alio modo, per modum compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum vtitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adiurandi in Ecclesiæ exorcismis, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adiurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVAESTIO XCI.

De diuini nominis assumptione ad inuocandum per orationem vel laudem, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de assumptione diuini nominis ad inuocandum per orationem vel
495 laudem. Et de oratione quidem iam dictum
3 a.9.3.1. est. Vnde nunc de laude restat dicendum.
ar.3.q 3. CIRCA quam quæruntur duo.
con. & ad ¶ Primo, vtrum Deus sit ore laudandus?
2. & 4.d. ¶ Secundo, vtrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi
15.q.4.a 1
q.1.con.et Art. 1. *Vtrum Deus sit ore laudandus?*
Ps.;1.co. AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deus
1 & 2. & non sit ore laudandus. Dicit enim * Philos. in 1.
eph 5 le. Ethic. Optimorum non est laus, sed maius aliquid &
7.co.2. melius. Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo
* c.penul. non debetur laus, sed aliquid maius laude. Vnde &
tom. 5. Eccl.43. dicitur quod Deus maior est omni laude.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Laus Dei ad cultum ipsius pertinet: est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore. Vnde Dominus Matthæi decimoquinto, contra quosdam inducit illud Isaiæ 29. Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est à me. Ergo laus Dei magis consistit in corde quam in ore.

¶ 3. Præterea, Homines ad hoc ore laudantur, vt ad meliora prouocentur. Sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt; ita boni ex suis laudibus ad meliora prouocantur. Vnde dicitur Prouerbiorum vigesimoseptimo. Quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium. Sed Deus per verba hominum non prouocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summe bonus est, & non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

SED contra est, quod in Psal. 62. dicitur, Labiis exultationis laudabit os meum.

RESPONDEO dicendum, quod verbis alia ratione vtimur ad Deum, & alia ratione ad hominem. Ad hominem enim vtimur verbis, vt conceptum nostri cordis, quem non potest cognoscere, verbis nostris ei exprimamus: & ideo laude oris ad hominem vtimur, vt vel ei vel aliis innotescat, quod bonam opinionem de laudato habemus: vt per hoc & ipsum qui laudatur ad meliora prouocemus; & alios apud quos laudatur, in bonam opinionem, & reuerentiam, & imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis vtimur, non quidem vt ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed vt nos ipsos & alios audientes ad eius reuerentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem: cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud Psalm 49. Sacrificium laudis honorificabit me, & illic iter quo ostendam illi salutare Dei. Et in quantum homo per diuinam laudem affectu ascendit in Deum, in tantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum: secundum illud Isai. 48. Laude mea infrænabo te, ne intereas. Prodest etiam laus oris ad hoc, quod aliorum affectus prouocetur in Deum. Vnde dicitur in Psalm. 33. Semper laus eius in ore meo. Et postea subditur, Audiant mansueti & lætentur. Magnificate Dominum mecum, &c.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dupliciter possumus loqui. Vno modo quantum ad eius essentiam. Et sic, cum sit incomprehensibilis & ineffabilis,

sabilis, maior est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reuerentia & latriæ honor. Vnde & in Psalm. 64. secundum translationem † Hieron. dicitur. Tibi silet laus Deus: quantum ad primum. Et tibi reddetur votum; quantum ad secundum. Alio modo, secundum effectus ipsius qui in nostrã vtilitatem ordinantur: & secundum hoc, debetur laus Deo. Vnde dicitur Isai. 63. Miserationum Domini recordabor: laudem Deo super omnibus quæ reddidit nobis Dominus. Et Dionys. * dicit 1. cap. de diuinis nom. Omnem sanctum theologorum hymnum, id est, diuinam laudem, inuenies ad beatos thearchiæ, idest, diuinitatis processus, manifestatiue & laudatiue Dei nominationes diuidentem.

† to. 8. & in Ps. 64 tom. 4.

non multum remote ante med.

Ad secundum dicendum, quod laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Sed tunc loquitur Deo laudem, dum magnalia operum eius recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, & ad prouocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum * est.

in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod Deum non laudamus propter vtilitatem suam, sed propter vtilitatem nostram, vt * dictum est.

Ibidem.

496 Art. 2. *Vtrum in diuinis laudibus sint cantus assumendi?*

locis ar. 1 inductis.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod cantus non sint assumendi in laudem diuinam. Dicit enim Apostolus ad Coloss. 3. Docentes & commonentes nosmetipsos in Psalmis & Hymnis & canticis spiritualibus. Sed nihil debemus assumere in diuinum cultum, præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur, quod non debemus vti in diuinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

¶ 2. Præterea, * Hieron. super illud ad Ephesios 5. Cantantes & psallentes in cordibus vestris Domino: dicit, Audiant hæc adolescentuli, audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi officium: Deo non voce, sed corde cantandum. Nec in tragœdiarum modum guttur & fauces medicamine liniendæ sunt, vt in Ecclesia theatrales moduli audiantur & cantica. Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

to. 9. habetur in decret. d. 92. c. cantantes.

¶ 3. Præterea, Laudare Deum conuenit paruis & magnis, secundum illud Apocalypsis 19. Laudem dicite Deo nostro omnes sancti eius, & qui timetis Deum pusilli & magni. Sed maiores qui sunt in Ecclesia, non decet cantare. Dicit enim * Gregorius, & habetur in decretis distinctione 92. cano. In Sancta Romana Ecclesia:

** li. 4. regis. e. 88. paulo à pr. & habetur di. 92. c. in san. Rom.*

clesia: Præsenti decreto constituto, vt in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant. Ergo cantus non conueniunt diuinis laudibus.

¶ 4. Præterea, In veteri lege laudabatur Deus & musicis instrumentis & humanis cantibus, secundum illud Psalm. 32. Confitemini Domino in cithara: in psalterio decem chordarum psallite illi. Cantate ei canticum nouum. Sed instrumenta musica, sicut citharas & psalteria, non assumit Ecclesia in diuinas laudes, ne videatur iudaizare. Ergo pari ratione nec cantus in diuinas laudes sunt assumendi.

¶ 5. Præterea, Principalior est laus mentis, quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus: tum quia cantantium intentio abstrahitur à consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student: tum etiam quia ea quæ cantantur, minus ab aliis intelligi possunt, quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in diuinis laudibus assumendi.

SED contra est, quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit; vt * Aug. refert in 9. confessionum. *c.7.l.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, laus vocalis ad hoc necessaria est, vt affectus hominis prouocetur in Deum. Et ideo quæcumque ad hoc vtilia esse possunt, in diuinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quod secundum diuersas melodias sonorum, animi hominum diuersimode disponuntur: vt patet per Philos.* in 8. Polit. & per † Boëtium in prologo musicæ. Et ideo salubriter fuit institutum, vt in diuinas laudes cantus assumerentur: vt animi infirmorum magis prouocarentur ad deuotionem. Vnde Aug. * dicit in 10. confess. Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, vt per oblectamenta aurium, infirmorum animus in affectum pietatis assurgat. Et de seipso * dicit in 9. conf. Fleui in hymnis & canticis tuis, suaue sonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter.

art. præc. *cap. 5. 6. & 7.* *† l. 1. c. 1.* *c. 6. cir. fi. tom. 1.* *c. 6. circa fin. t. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod cantica spiritualia possunt dici, non solum ea quæ interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exterius ore cantantur, in quantum per huiusmodi cantica spiritualis deuotio prouocatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieron. non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter deuotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem prouocandam. Vnde Aug. dicit * in 10. confess. Cum mihi accidit, vt me amplius cantus, quam res

** c. 33. nō procul à fin. t. 1.*

res quæ canitur moueat, pœnaliter me peccare confiteor, & tunc mallem non audire cantantem.

Ad tertium dicendum, quod nobilior modus est prouocandi homines ad deuotionem per doctrinam & prædicationem, quam per cantum Et ideo diaconi & prælati, quibus competit per prædicationem & doctrinam animos hominum prouocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc à maioribus retrahantur. Vnde ibidem * Gregorius dicit, Consuetudo est valde reprehensibilis, vt in diaconatus ordine constituti, modulationi vocis inseruiant: quos ad prædicationis officium & eleemosynarum studium vacare congruebat.

li.4.regi. c.88. cir. princ.

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus * dicit in octauo Politicorum, neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam, & si quid tale alterum est: sed quæcumque faciunt auditores bonos. Huiusmodi enim musica instrumenta, magis animum mouent ad delectationem, quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem testamento vsus erat talium instrumentorum: tum quia populus erat magis durus & carnalis; vnde erat per huiusmodi instrumenta prouocandus, sicut & per promissiones terrenas: tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

c.6.circa med. t.5.

Ad quintum dicendum, quod per cantum, quo quis studiose ad delectandum vtitur, abstrahitur animus à consideratione eorum quæ cantantur. Sed si aliquis cantet propter deuotionem, attentius considerat quæ dicuntur: tum quia diutius moratur super eodem: tum quia, vt * Aug. dicit in 10. confess. Omnes affectus spiritus nostri pro sua diuersitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur. Et eadem etiam est ratio de audientibus; in quibus etsi aliquando non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei. Et hoc sufficit ad deuotionem excitandam.

c.33. inter pr. & med. t.1.

QVAESTIO XCII.

De vitiis religioni opposi[t]is: & primo de superstitione, in duos articulos diuisa.

POstea considerandum est de vitiis religioni oppositis.

¶ Et primo de illis quæ cum religione conueniunt in hoc quod exhibent cultum diuinum.

¶ Secundo, de vitiis manifestam contrarietatem ad religio-

religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad diuinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem. Secundum autem ad irreligiositatem. Vnde primo considerandum est de ipsa superstitione, & de partibus eius. Deinde de irreligiositate, & partibus eius.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum superstitio sit vitium religioni contrarium?

¶ Secundo, vtrum habeat plures partes seu species?

Art. I. *Vtrum superstitio sit vitium religioni contrarium?* 497

AD primum sic proceditur. Videtur, quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Vnum enim contrariorum non ponitur in diffinitione alterius. Sed religio ponitur in diffinitione superstitionis. Dicitur enim superstitio esse religio supra modum seruata, vt patet in * gloss. ad Coloss. 2. super illud, Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. *inf. q. 93. art. 1. cor. & q. 95. ar. 1. cor. & q. 122. ar. 3. cor. & 1. d. 9. q. 1. a. 1*

¶ 2. Præterea †, Isidorus dicit in libro Etymol. Superstitiosos, ait Cicero, appellatos, qui totos dies deprecabantur & immolabant, vti sui sibi liberi superstites fierent. Sed hoc etiam potest fieri secundum veræ religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. *q. 2. ad 3. * glos. interl. ibi. † li. 10. c. 18. in sip. Sapiens dictus, ante med.*

¶ 3. Præterea, Superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum: quia, sicut supra * dictum est, secundum eam non contingit equale Deo reddere eius quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. ** q. 81. a. 5. ad 2.*

SED contra est, quod * Augustinus dicit in libro de decem chordis, Tangis primam chordam qua colitur vnus Deus, & cecidit bestia superstitionis. Sed cultus vnius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur. *c. 9 à medio, t. 9.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra* dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, vt * supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur. Vnum quidem secundum excessum, aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere mediũ virtutis non solum secundum circumstantiam quæ dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias. Vnde & in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate & magnificentia, vitium excedit virtutis medium; non quia ad maius aliquid tendat, quam virtus, sed forte ad minus. Transcendit tamen virtutis mediũ, *q. 81. art. 6. ad 3. 1. 2. q. 64. art. 1*

D 2 in

in quantum facit aliquid, cui non debet, vel quando non debet; & similiter secundum alia huiusmodi: vt patet per * Philosophum in quarto Ethicor. Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum diuinum, quam vera religio: sed quia exhibet cultum diuinum, vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

c.1.& 5. com.5.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem: ita etiam nomina virtutum quandoque transsumptiue accipiuntur in malis: sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. 16. Filij huius seculi prudentiores filiis lucis sunt. Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quod aliud est Etymologia nominis & aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id, à quo imponitur nomen ad significandum. Nominis vero significatio attenditur secundum id, ad quod significandum nomen imponitur: quæ quandoque diuersa sunt. Nomen enim lapidis imponitur à læsione pedis: non tamen hoc significat. Alioquin ferrum cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud à quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu diuino fit aliquid quod fieri non debet.

497 Art. 2. *Vtrum sint diuersæ superstitionis species?*

inf.q.94. arti.1. * ca.13. tom.1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint diuersæ superstitionis species: quia secundum.* Philosophum in 1. Topi. Si vnum oppositorum dicitur multipliciter, & reliquum. Sed religio cui opponitur superstitio, non habet diuersas species; sed omnes eius actus ad vnam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diuersas species.

¶ 2. Præterea, Opposita sunt circa idem. Sed religio cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, vt supra * habitum est. Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas diuinationes humanorum euentuum; vel secundum aliquas obseruationes humanorum actuum.

q.81.art. 1.& 5. * gl. ord. ibi super illud, Ad saturitatē carnis ex Amb.

¶ 3. Præterea, Ad Coloss. 2. super illud, Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione, dicit * gloss. idest, in simulata religione. Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

SED

SED contra est, quod † August. in 2. de doctrina Christ. diuersas species superstitionis assignat. † *c. 20. vsque ad 24*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, vitium superstitionis consistit in hoc, quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, vt supra † dictum est. Non enim quælibet circumstantiarum corruptarum diuersitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diuersa obiecta vel diuersos fines. Secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, vt * supra habitum est. Diuersificantur ergo superstitionis species. Primo quidem, ex parte obiecti. Potest enim diuinus cultus exhiberi, vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero: modo tamen indebito: & hæc est prima superstitionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species diuiditur secundum diuersos fines diuini cultus. Ordinatur enim primo diuinus cultus ad reuerentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc prima species huius generis est idololatria, quæ diuinam reuerentiam indebite exhibet creaturæ. Secundo, ordinatur ad hoc, quod homo instruatur à Deo quem colit. Et ad hoc pertinet superstitio diuinatiua, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita vel tacita vel expressa. Tertio, ordinatur diuinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur: & ad hoc pertinet superstitio quarumdam obseruationum. Et hæc tria tangit * Aug. in 2. de doct. Christ. dicens, superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad facienda & colenda idola pertinens: & hoc pertinet ad primum. Et postea † subdit, Vel ad consultationes & pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata: quod pertinet ad secundum. Et post pauca † subdit, Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ & cætera huiusmodi: quod pertinet ad tertium.

tom. 3. art. præc.
† *1. 2. quæ 72. art. 9.*
* *1. 2. q. 1. a. 3. & q. 18. a. 4. 5. 6. 10. & 11.*
* *ca. 20. in prin. t. 3.*
† *Ibidem.*
† *Ibidem.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * Dion. dicit 4. c. de diuin. nom. Bonum contingit ex vna & integra causa; malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo vni virtuti plura vitia opponuntur, vt supra † habitum est. Verbum autem Philos. veritatem habet in oppositis, in quibus est eadem ratio multiplicationis.

* *p. 4. interme. & fi.*
† *art. præc. & supra q. 10. a. 5.*

Ad secundum dicendum, quod diuinationes & obseruationes aliquæ pertinent ad superstitionem, in quantū dependent ex aliquibus operationibus dæmonum: & sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum, quod simulata religio ibi

 dicitur,

dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in gloss. sequitur. Vnde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus, modo indebito: sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum, secundum veteris legis ritum. Et de hac ad litteram loquitur gloss.

QVAESTIO XCIII.

De speciebus superstitionis, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de speciebus superstitionis.

¶ Et primo, de superstitione indebiti cultus veri Dei. Secundo, de superstitione idololatriæ. Tertio, de superstitione diuinationum. Quarto, de superstitione obseruationum.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum?

¶ Secundo, vtrum possit ibi esse aliquid superfluum?

499 Art. 1. *Vtrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Ioel. 2. Omnis quicumque inuocauerit nomen Domini, saluus erit. Sed quicumque colit Deum quocumque modo inuocat nomen eius. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

¶ 2. Præterea, Idem Deus est, qui colitur à iustis quacumque mundi ætate. Sed ante legem datam, iusti absque peccato mortali colebant Deum qualitercumque eis placebat. Vnde & Iacob proprio voto se obligauit ad specialem cultum, vt habetur Genes. vigesimo octauo. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

¶ 3. Præterea, Nihil perniciosum in ecclesia sustinetur. Sustinet autem ecclesia diuersos ritus colendi Deum. Vnde * Gregorius scribit Augustino Episcopo Anglorum, proponenti quod sunt diuersæ ecclesiarum consuetudines in missarum celebratione: Mihi, inquit, placet, vt siue in Romanis, siue in Galliarum partibus, seu in qualibet ecclesia, aliquid inuenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, solicite eligas. Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

in fin. registri ad 10. interrogat. Aug. c. 3.

SED contra est, quod † Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum, & habetur in gloss. ad Galatas secundo, Quod legalia obseruata, post veritatem Euangelij diuulgatam, sunt mortifera; & tamen legalia.

ex epi. 10. int. opera Aug. t. 2.

galia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut † Augustinus dicit in libro contra mendacium, Mendacium maxime perniciosum est, quod fit in his quæ ad Christianam religionem pertinent. Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto: & in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, vt ex supra † dictis patet. Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter. Vno quidem modo, ex parte rei significatæ, à qua discordat significatio cultus: & hoc modo, tempore nouæ legis, peractis iam Christi mysteriis perniciosum est vti cæremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura: sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu, ex parte colentis: & hoc præcipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset, qui aliqua proponeret ex parte alicuius, quæ non essent ei commissa; ita vitium falsitatis incurrit, qui ex parte ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum diuina auctoritate ab ecclesia constitutum, & in ecclesia consuetum. Vnde Ambrosius dicit *, Indignus est qui aliter celebrat mysterium, quam Christus tradidit. Et propter hoc etiam † gloss. dicit Colossen. 2. quod superstitio est, quando traditioni humanæ, religionis nomen applicatur.

lib. 1 de menda. a. 14. in pr. tom. 4.

q. 81. a. 7.

1. ad Cor. 11. super i lud, quicumque ed. r. e panem, tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Deus sit veritas, illi inuocant Deum qui in spiritu & veritate eum colunt, vt dicitur Ioann. 4. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei inuocationem, quæ saluat.

† est glos. Ambr. circa fin. comment. ad cap. 2. tom. 5. 500

Ad secundum dicendum, quod ante tempus legis, iusti per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alij sequebantur. Postmodum vero exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est.

sup. q. 81. a. 5. ad 1. & q. 92. ar. 1. cor. & ad 3. & inf q. 104. a. 2. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod diuersæ consuetudines ecclesiæ in cultu diuino, in nullo veritati repugnant. Et ideo sunt seruandæ, & eas præterire illicitum est.

Art. 2. *Vtrum in cultu Dei, possit esse aliquid superfluum?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur,

citur enim Ecclef. 43. Glorificantes Deum quantumcumque poteritis, fuperualebit adhuc. Sed cultus diuinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil fuperfluum in eo poteft effe.

¶ 2. Præterea, Exterior cultus eft profefsio quædam cultus interioris, quo Deus colitur fide, fpe, & charitate, vt * Auguft. dicit in Enchirid. Sed in fide, & fpe, & charitate, non poteft effe aliquid fuperfluum. Ergo neque in cultu diuino.

*. 3. t. 3.

¶ 3. Præterea, Ad diuinum cultum pertinet vt ea Deo exhibeamus: quæ à Deo accepimus. Sed omnia bona noftra à Deo accepimus. Ergo fi totum quicquid poffumus, facimus ad Dei reuerentiam, nihil fuperfluum erit in diuino cultu.

a. 18. in med. t. 1.

SED contra eft, quod * Auguftinus dicit in fecundo de doctrina Chriftiana, quod bonus verufque Chriftianus etiam in litteris facris fuperftitiofa figmenta repudiat. Sed per facras litteras Deus colendus oftenditur. Ergo etiam in cultu diuino poteft effe fuperftitio ex aliqua fuperfluitate.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur fuperfluum dupliciter. Vno modo, fecundum abfolutam quantitatem: & fecundum hoc non poteft effe aliquid fuperfluum in diuino cultu: quia nihil poteft homo facere quod non fit minus eo quod Deo debet. Alio modo poteft effe aliquid fuperfluum fecundum quantitatem proportionis: quia fcilicet non eft fini proportionatum. Finis autem diuini cultus eft, vt homo Deo det gloriam. & ei fe fubiiciat mente & corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, & ad hoc quod mens hominis Deo fubiiciatur; & etiam corpus per moderatam refrænationem concupifcentiarum, fecundum Dei & ecclefiæ ordinationem, & confuetudinem eorum quibus homo conuiuit: non eft fuperfluum in diuino cultu. Si autem aliquid fit, quod quantum eft de fe, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupifcentiæ inordinatæ refrenentur; aut etiam fi fit præter Dei & Ecclefiæ inftitutionem; vel contra confuetudinem communem (quæ fecundum * Aug. pro lege habenda eft: totum hoc reputandum eft fuperfluum & fuperftitiofum: quia in exterioribus folum confiftens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Vnde † Aug. in libro de vera religione inducit, quod dicitur Luc. 17. Regnum Dei intra vos eft: loquitur contra fuperftitiofos, qui fcilicet exterioribus principalem curam impendunt.

* in epif. 86. parū à pri. t. 2. † cap. 3. à med. t. 1.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod in ipsa Dei glorificatione implicatur, quod id quod fit, pertinet ad Dei gloriam: per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem, & charitatem, anima subiicitur Deo. Vnde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QVAESTIO XCIV.

De idololatria, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de idololatria. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum idololatria sit species superstitionis?

¶ Secundo, vtrum sit peccatum?

¶ Tertio, vtrum sit grauissimum peccatorum?

¶ Quarto, de causa huius peccati. Vtrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra cum de infidelitate ageretur.

Art. 1. *Vtrum idololatria recte ponatur species superstitionis?* 501

AD primum sic proceditur. Videtur, quod idololatria non ponatur recte species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita & idolatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, vt supra habitum * est. Ergo & idololatria: non autem superstitionis. *3.d.9.q.1.a.1.q.3. ad 3.& 3. contra g. 120.*

¶ 2. Præterea, Latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur vniuoce dici latria, cum ea quæ ad veram religionem pertinet. Sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis vniuoce dicitur: ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, vniuoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis. **q.11.a.1.*

¶ 3. Præterea, Illud quod nihil est, non potest esse alicuius generis species. Sed idololatria nihil esse videtur. Dicit enim Apostol. 1. ad Corinth. 8. Scimus quia nihil est idolum in mundo. Et infra 10. Quid ergo dico quod idolis immolatum sit aliquid, aut quod idolum sit aliquid? quasi dicat, non. Immolare autem idolis, proprie ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

¶ 4. Præterea, Ad superstitionem pertinet exhibe-

re cultum diuinum cui non debetur. Sed cultus diuinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis. Vnde ad Rom. 1. quidam vituperantur de hoc, quod coluerunt & seruierunt potius creaturæ quam creatori. Ergo inconuenienter huiusmodi superstitionis species, idololatria nominatur: sed deberet potius nominari latria creaturæ.

SED contra est, quod Act. 17. dicitur quod Paulus cum Athenis expectaret, incitabatur spiritus eius in ipso, videns idololatriæ deditam ciuitatem. Et postea dixit, Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos video. Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra q.92.a.1. dictum * est, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum diuini cultus. Quod quidem præcipue fit, quando diuinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi: debet autem exhiberi soli summo Deo in-q.81.a.1. creato, vt supra habitum * est, cum de religione ageretur. Et ideo cuicumque creaturæ diuinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Huiusmodi autem cultus diuinus sicut creaturæ insensibili exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos, & alia huiusmodi: ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam sensibilem formam seu figuram, quæ idolum dicitur. Diuersimode tamen cultus diuinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant. Vnde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid diuinitatis, & per consequens quod diuinus cultus eis deberetur. Et hæc l.8.c.23. fuit opinio Hermetis Trimegisti, vt Aug.* dicit in 8. de tom.5. ciuit. Dei. Alij vero non exhibebant cultum diuinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis, quarum erant imagines. Et vtrumque horum tangit Apost. ad Rom. 1. Nam quantum ad primum dicit, Mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, & volucrum & quadrupedum, & serpentium. Quantum autem ad secundum subdit. Coluerunt & seruierunt potius creaturæ quam creatori. Horum tamen fuit triplex opinio. Quidā enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant: sicut Iouem, Mercurium, & alios huiusmodi. Quidam vero æstimabant totum mundum esse vnum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam quam Deum esse credebant, dicentes Deū nihil aliud esse quam animam, motu & ratione mundum gubernantem, Sicut & homo dicitur sapiens pro-

pter-

pter animam, non propter corpus. Vnde putabant toti mundo, & omnibus partibus eius, esse cultum diuinitati: exhibendum: cœlo, aeri, aquæ, & omnibus huiusmodi partibus. Et ad hæc referebant nomina & imagines suorum deorum: sicut Varro dicebat, & narrat Aug. in 7.* de ciuit. Dei. Alij vero, scilicet Platonici, posuerunt vnum esse summum Deum, causam omnium: post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à summo Deo creatas: quas Deos nominabant, participatione scilicet diuinatis: nos autem eos Angelos dicimus. Post quos ponebāt animas cœlestium corporum, & sub his dæmones; quos dicebant esse aerea quædam animalia: & sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant: & his omnibus cultum diuinitatis exhibebant, vt Aug. narrat in 8.* de ciu. Dei. Has autem duas vltimas opiniones dicebant pertinere ad Physicam theologiam, quam Philosophi considerabant in mundo, & docebant in scholis. Aliam vero, de cultu hominum, dicebant pertinere ad theologiam fabularem: quæ secundum figmenta poetarum repræsentabatur in theatris. Aliam vero opinionem de imaginibus, dicebant pertinere ad ciuilem theologiam, quę per Pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Vnde Aug. dicit * in 2. de doct. Christi. Superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad facienda & colenda idola, vel pertinens ad colendam, sicut Deum, creaturam, partemve vllam creaturæ.

l. 7. c. 16. & c. 6. t. 5

l. 8. c. 14. tom. 5.

l. 2. c. 20 in pr. t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa: ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum: quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat: non autem nomen hæresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis: sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum, quod nomen latriæ dupliciter potest accipi. Vno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem. Et secundum hoc non variatur significatio huius nominis, latria, cuicumque exhibeatur: quia illud cui exhibetur, non cadit secundum hoc in eius diffinitione. Et secundum hoc latria vniuoce dicetur, secundum quod pertinet ad veram religionem & secundum quod pertinet ad idololatriam. Sicut solutio tributi vniuoce dicitur, siue exhibeatur vero regi, siue falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni.

Et sic cum sit virtus, de ratione eius est quod cultus diuinus exhibeatur ei cui debet exhiberi. Et secundum hoc latria æquiuoce dicitur de latria veræ religionis, & de idololatria. Sicut prudentia æquiuoce dicitur de prudentia, quæ est virtus: & de prudentia, quæ est carnis.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus intelligit idolum nihil esse in mundo: quia imagines illæ, quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem diuinitatis habentes, sicut Hermes ponebat: quasi esset aliquid compositum ex spiritu, & corpore. Et similiter intelligendum est, quod idolis non est aliquid immolatum: quia per huiusmodi immolationem carnes immolatitiæ, neque aliquam sanctificationem consequebantur, vt Gentiles putabant; neque aliquam immunditiam, vt putabant Iudæi.

Ad quartum dicendum, quod ex communi consuetudine, qua creaturas quascumque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen idololatria, ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiam si sine imaginibus fieret.

5 2 Art. 2. *Vtrum idololatria sit peccatum?*

3. con. c. 120 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum, quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad diuinum cultum. Nam & in tabernaculo erant imagines Cherubin, vt legitur Exod. 25. Et in Ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Cuilibet superiori est reuerentia exhibenda. Sed Angeli & animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reuerentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliquorum huiusmodi, non erit peccatum

¶ 3. Præterea, Summus Deus interiori cultu mentis est colendus: secundum illud Ioan 4. Deum oportet adorare in spiritu & veritate. Et August. dicit * in Enchiridio, quod Deus colitur fide, spe, & charitate. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen à vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine præiudicio diuini cultus posit aliquis exterius idola colere.

Enchiridy cap 3. tom. 3.

SED contra est, quod Exod. 20. dicitur, Non adorabis ea, scilicet exterius; neque coles, scilicet interius, vt gloss. Exponit. Et loquitur de sculptilibus & imaginibus. Ergo peccatum est, idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc aliqui dupliciter errauerunt. Quidam enim putauerunt quod offerre sacrificium, & alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo, sed etiam aliis supradictis esset debitum, & per se bonum: eo quod cuilibet superiori naturæ diuinam reuerentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores reuereri debeamus, non tamen eadem reuerentia omnibus debetur: sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit. Et hoc est latriæ cultus. Nec potest dici, sicut quidam putauerunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere: illi vero summo Deo tamquam meliori meliora, scilicet puræ mentis officia: quia vt August. dicit in 10. * de Ciuitate, exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus: ita sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse nouerimus, quam ei, cuius in cordibus nostris inuisibile sacrificium nosipsi esse debemus. Alij vero æstimauerunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum, tamquam per se bonum, aut optimum, sed tamquam vulgari consuetudini consonum: vt August. in * 6. de ciuitate Dei, introducit Senecam dicentem: Sic inquit, adorabimus, vt meminerimus huiusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere. Et in lib. de * vera religione, Aug. dicit, non esse religionem à Philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis, & de suorum deorum natura ac summo bono diuersas contrariasque sententias in scholis personabant. Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici, afferentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat: dum tamen fidem in mente seruet: sed hoc apparet manifeste falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus: sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis afferat contrarium eius quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui, contra id quod sentit in mente. Vnde August. dicit contra Senecam in sexto * de ciuitate Dei, quod eo damnabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, vt eum populus veraciter agere existimaret.

l. 10. c. 19. circ. princ. tom. 3.

l. 6. c. 10. tom. 5.

cap. 5. in pr. to. 1.

l. 6. c. 10. in fin. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc, imagines

gines in Ecclesia instituuntur, vt eis cultus latriæ exhibeatur: sed ad quandam significationem, vt per huiusmodi imagines mentibus hominum imprimatur & confirmetur fides de excellentia angelorum & sanctorum. Secus autem est de imagine Christi, cui ratione diuinitatis latria debetur, vt dicetur * in tertio.

*3 p.q.25 art. 3.

Ad secundum & tertium patet responsio per ea quę dicta † sunt.

†in co.ar.

553 Art. 3. *Vtrum idololatria sit grauissimum peccatorum?*

2.2.q.102. a.3.ad 11. Et mal.q. 2.a.10.co. Et 1. cor. 12. co. 2. */ 8.c.10. cir.princ.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod idololatria non sit grauissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, vt dicitur * octauo Ethicor. Sed cultus interior qui consistit in fide, spe, & charitate, est melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio, & odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt grauiora peccata quam idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquod peccatum grauius est, quanto magis est contra Deum. Sed directius aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alij exhibendo: quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei, est grauius peccatum quam idololatria.

¶ 3. Præterea, Minora mala maioribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, vt dicitur ad Roman. 1. Ergo peccatum contra naturam est grauius peccato idololatriæ.

l.20.contra Faust. c.9. circa prin.to.6. *id habet in sinten. tia gloss. interlin. in hoc loco.

¶ 4. Præterea, Augus. dicit 20. contra Faustum, Neque vos, scilicet Manichæos, paganos dicimus, aut schisma paganorum; sed cum eis habere quandam similitudinem, eo quod multos colatis Deos. Verum vos in hoc esse eis longe deteriores: quod illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt: vos autem ea colitis, quæ omnino non sunt. Ergo vitium hæreticæ prauitatis est grauius quam idololatria.

†gl.ordin sup.illud. Debebitis filios Israel, vt caueant immunditias.

¶ 6. Præterea, Super illud ad Galat. 4. Quomodo conuertimini iterum ad infirma & egena elementa, dicit gloss. * Hieronym. Legis obseruantia, cui deditî tunc erant, erat peccatum pene par seruituti idolorum, cui ante conuersionem vacauerant. Non ergo peccatum idololatriæ est grauissimum.

℣ SED contra est, quod Leuit. 15. super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis: dicit † gloss. Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maxime.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quod grauitas alicuius peccati potest attendi dupliciter. Vno modo ex parte ipsius peccati: & sic peccatum idololatriæ grauissimum est. Sicut enim in terrena republica grauissimum esse videtur, quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero Regi (quia, quantum in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem:) ita in peccatis, quæ contra Deum committuntur, quæ tamen sunt maxima, grauissimum esse videtur quod aliquis honorem diuinum creaturæ impendat: quia quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum diuinum. Alio modo potest attendi grauitas peccati ex parte ipsius peccantis; sicut dicitur grauius esse peccatum eius qui peccat scienter, quam eius qui peccat ignoranter. Et secundum hoc nihil prohibet grauius peccare hæreticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatras ignoranter peccantes. Et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse maiora propter maiorem contemptum peccantis.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, & adiicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, vt prius dictum * est. *art. præc.*

Ad secundum dicendum, quod idololatria includit magnam blasphemiam, in quantum Deo subtrahitur dominij singularitas, & fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum, quod quia de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur, oportet esse magis manifestum, vt ex hoc homo sibiipsi, & aliis detestabilis reddatur. Non autem oportet quod sit grauius. Et secundum hoc peccatum quod est contra naturam, minus est peccatum quam idololatriæ. Sed quia est manifestius, ponitur quasi conueniens pœna peccati idololatriæ: vt scilicet sicut homo per idololatriam peruertit ordinem diuini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem peruersitatem patiatur.

Ad quartum dicendum, quod hæresis Manichæorum, etiam quantum ad genus peccati, grauior est quam peccatum aliorum idololatrarum: quia magis derogant diuino honori, ponentes duos deos contrarios, & multa vana fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis, qui vnum Deum confitentur, & eum solum colunt.

Ad quintum dicendum, quod obseruatio legis tempora-

pore gratiæ, non est omnino æqualis idololatriæ, secundum genus peccati, sed pene æqualis: quia vtrumque est species pestiferæ superstitionis.

504 Art. 4. *Vtrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis?*

2.d.15.q. 1.a.2.co. Et 3.con- tra c.120. & po.q.3. art.4.co. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis: quin potius naturalis ratio hominis dictat, quod sit vnus Deus, & quod non sit mortuis cultus diuinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis: quia non potest arbor bona malos fructus facere, vt dicitur Matth. 7. Neque etiam ex parte culpæ: quia vt dicitur Sap. 14. Infandorum Idolorum cultura omnis mali causa est, & initium & finis. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inueniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate legitur esse adinuenta: vel à Nembroth, qui (vt dicitur) cogebat homines ignem adorare: vel à Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit. Apud Græcos autem (vt Isidorus refert *) Prometheus primus simulachra hominum de luto finxit. Iudæi vero dicunt quod Ismael primus simulachrum de luto fecit. Cessauit etiam in sexta ætate idololatria magna ex parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

li.8. Ety. c.11. pau- lo prin.

¶ 3. Præterea, Aug.* dicit 21. de ciuit. Dei, neque potuit primum, nisi in illis, scilicet dæmonibus docentibus, disci, quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, aut quo inuitetur nomine, aut quo cogatur: vnde magicæ artes, earumque artifices extiterunt. Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

* cap. 6. à me illius tom. 2.

SED contra est, quod dicitur Sapient. 14. Superuacuitas hominum hæc, scilicet idola, adinuenit in orbe terrarum.

RESPONDEO dicendum, quod idololatriæ est duplex causa. Vna quidem dispositiua. Et hæc fuit ex parte hominum. Et hoc tripliciter. Primo quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem, vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem diuinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur Sapientiæ decimo quarto. Acerbo luctu dolens pater, cito sibi rapti filij fecit imagi-

nem,

nem, & illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tamquam Deum colere cœpit. Et ibidem etiam subditur, quod homines aut affectui, aut regibus deseruientes, incommunicabile nomen, scilicet diuinitatis, lignis, & lapidibus imposuerunt. Secundo propter hoc quod homo naturaliter de repræsentatione delectatur: vt Philosophus dicit * in poetria sua. Et ideo homines rudes à principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressiue factas, diuinitatis cultum eis impenderunt. Vnde dicitur Sap.13. Si quis artifex faber de sylua lignum rectum secuerit, & per scientiam suæ artis figuret illud, & assimilet imagini hominis: de substantia sua, & filiis & nuptiis votum faciens, inquirit. Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis propter pulchritudinem, seu virtutem, diuinitatis cultum exhibuerunt. Vnde dicitur Sapientiæ 13. Neque operibus attendentes agnouerunt quis esset artifex: sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putauerunt. Alia autem causa idololatriæ fuit consummatiua ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, & aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo. Vnde & in Psal.95. dicitur, Omnes dij gentium dæmonia.

cap. 2. in princ. illius, t. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod causa dispositiua idololatriæ fuit ex parte hominis naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, vt dictum * est. Et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium, & finis omnis peccati: quia non est aliquod genus peccati, quod interdum idololatriam non producat, vel expresse inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initij, vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum: sicut occisiones hominum, & mutilationes membrorum: & alia huiusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

In co. ar.

Ad secundum dicendum, quod in prima ætate non fuit idololatria, propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio vnius Dei in mente hominum. In sexta autem ætate idololatria est exclusa per virtutem, & doctrinam Christi, qui de diabolo triumphauit.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummatiua idololatriæ.

QVAESTIO XCV.

De superstitione diuinatiua, in octo articulos diuisa.

POstea considerandum est de superstitione diuinatiua.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum diuinatio sit peccatum;
¶ Secundo, vtrum sit species superstitionis?
¶ Tertio, de speciebus diuinationis.
¶ Quarto, de diuinatione quæ fit per dæmones.
¶ Quinto, de diuinatione quæ fit per astra.
¶ Sexto, de diuinatione quæ fit per somnia.
¶ Septimo, de diuinatione quæ fit per auguria, & alias huiusmddi obseruationes.
¶ Octauo, de diuinatione quæ fit per sortes.

505 Art. 1. *Vtrum diuinatio sit peccatum?*

2.a.15.q.1.a.3.ad 4. & 3. contra c.154.co.5. Et Isa.3. le.4 prin.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod diuinatio non sit peccatum. Diuinatio enim ab aliquo diuino nominatur, Sed ea quæ sunt diuina, magis ad sanctitatem pertinent, quam ad peccatum. Ergo videtur quod diuinatio non sit peccatum.

** l.1.c.1. tom.1. parum à prin. lib. tom.2.*

¶ 2. Præterea, August. dicit * in lib. de lib. arb. Quis audeat dicere disciplinam esse malum? Et iterum, Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse. Sed aliquæ artes sunt diuinatiuæ, vt patet per Philosophum in * lib. de memoria. Videtur etiam ipsa diuinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur, quod diuinatio non sit peccatum.

¶ 3. Præterea, Naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines solicitantur prænoscere futuros euentus: quod pertinet ad diuinationem. Ergo diuinatio non est peccatum.

26.q 5.c. Qui diuinationes.

SED contra est, quod dicitur Deutero. 18. Non sit qui pythones consulat, neque diuinos. Et in decretis 26. *, quæst. 5. dicitur, Qui diuinationes expetunt, sub regula quinquennij iaceant secundum gradus pœnitentiæ diffinitos.

c.1. extra de sortilegiu.

RESPONDEO dicendum, quod nomine diuinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt: Vno quidē modo in suis causis. Alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent. Quædam enim producunt ex necessitate, & semper, suos effectus. Et huiusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci,

&

& prænunciari possunt ex consideratione suarum causarum: sicut astrologi prænuntiant eclypses futuras. Quædam vero causæ producunt suos effectus non ex necessitate & semper, sed vt in pluribus: raro tamen deficiunt. Et per huiusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam coniecturam: sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere, & prænuntiare possunt de pluuiis, & siccitatibus; & medici de sanitate, vel morte. Quædam vero causæ sunt, quæ si secundum se considerentur, se habent ad vtrumlibet: quod præcipue videtur de potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum * Philosophum. Et tales effectus, vel etiam si qui effectus vt in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt: quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt solum, dum sunt præsentes: sicut cum homo videt Sortem currere, vel ambulare. Sed considerare huiusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium: qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia, vt in primo habitum * est. Vnde dicitur Isaiæ 41. Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quia dij estis vos. Si quis ergo huiusmodi futura prænuntiare, aut prænoscere quocumque modo præsumpserit, nisi Deo reuelante, manifeste vsurpat sibi quod Dei est. Et ex hoc aliqui diuini dicuntur. Vnde dicit Isido. in lib. * Ethym, Diuini dicti, quasi Deo pleni. Diuinitate enim se plenos simulant, & astutia quadam fraudulentiæ hominibus futura coniectant. Diuinatio ergo non dicitur, si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eueniunt, vel vt in pluribus, quæ humana ratione prænosci possunt; neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo reuelante, cognoscat. Tunc enim non ipse diuinat, id est, quod diuinum est, facit: sed magis quod diuinum est, suscipit. Tunc autem solum dicitur diuinare, quando sibi indebito modo vsurpat prænuntiationem futurorum euentuum. Hoc autem constat esse peccatum. Vnde diuinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hier. * dicit super Micheam, quod diuinatio semper in malam partem accipitur.

l. 9. Met. tex. 3. & 8. c. 3.

q. 14. art. 13. & q. 57. art. 3. & q. 86. artic. 4.

l. 8. c. 9. à me. Et refertur 26 q. 4. c. Igitur, circa princ.

à me. cõment. in c. 3. Micheæ, s.f.

Ad primum ergo dicendum, quod diuinatio non dicitur ab ordinata participatione alicuius diuini: sed ab * indebita vsurpatione, vt dictum * est.

In cor. art.

Ad

Ad secundum dicendum, quod artes quædam sunt ad prænoscendum futuros euentus, qui ex necessitate, vel frequenter proueniunt: quæ ad diuinationem non pertinent. Sed ad alios futuros euentus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes, seu disciplinæ; sed fallaces & vanæ, ex deceptione dæmonum introductæ, vt di-
l. 21. c. 16 cit Aug. in 21. * de Ciuit. Dei.

& cap. 6. tom. 5. Ad tertium dicendum, quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura, secundum modum humanum, non autem secundum indebitum diuinationis modum.

506 [Art. 2. *Vtrum diuinatio sit species superstitionis?*

Inf. a. 3. co. princ. & 2. d. 15. q. 1. a. 3. ad 4. & lib. 3. con. c. 154. c. 4. & 5. * c. 38. & prac. lr. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod diuinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diuersorum generum. Sed diuinatio videtur esse species curiositatis, vt Aug. * dicit in lib. de Vera religione. Ergo videtur, quod non sit species superstitionis.

¶ 2. Præterea, Sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed diuinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo diuinatio non pertinet ad superstitionem.

¶ 3. Præterea, Superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non inuenitur aliquid diuinationi per contrarium respondens. Ergo diuinatio non est species superstitionis.

Ho. 16. in Nume. à me. i. 1.

SED contra est, quod Origenes dicit * in Periarchon, Est quædam operatio dæmonum in ministerio præscientiæ: quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipauerunt, nunc per sortes, nunc per auguria; nunc ex contemplatione vmbrarum, comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmo-
l. 2. c. 23. tom. 3. num fieri non dubito. Sed vt Aug. dicit * in 2. de doct. Christ. Quicquid procedit ex societate dæmonum & hominum, superstitiosum est. Ergo diuinatio est species superstitionis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-
q. 92. a. 1. & q. 94. artic. 1. ctum * est, superstitio importat indebitum cultum diuinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter. Vno modo cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid huiusmodi. Alio modo, cum aliquid diuinum assumitur, sicut supra di-
q. 59. in pro. a. & art. 5. ad 1. ctum * est de iuramento. Et ideo ad superstitionem pertinet non solum cum sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum, vel cognoscendum. Omnis autem diuinatio ex operatione dæmonum prouenit, vel quia expresse dæmones

inuocan-

inuocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, vt mentes hominum implicent vanitate. De qua vanitate dicitur in Psalm. 39. Non respexit in vanitates, & insanias falsas. Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, vnde prænosci non potest. Manifestum est ergo quod diuinatio species superstitionis est.

Ad primum ergo dicendum, quod diuinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum. Sed pertinet ad superstitionem, quantum ad modum operationis.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi diuinatio pertinet ad cultum dæmonum, in quantum aliquis vtitur quodam pacto tacito, vel expresso cum dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quod in noua lege mens hominis arcetur à temporalium solicitudine. Et ideo non est in noua lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum euentuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Vnde dicitur Isai. 8. Et cum dixerint ad vos. Quærite à Pythonibus, & à diuinis qui strident in incantationibus suis: subdit quasi responsionem. Numquid non populus à Deo suo requiret visionem pro viuis & mortuis? Fuerunt tamen in nouo testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris euentibus prædixerunt.

Art. 3. *Vtrum sit determinare plures diuinationis species?* 507

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit determinare plures diuinationis species. Vbi enim est vna ratio peccandi, non videntur plures esse peccatis species. Sed in omni diuinatione est vna ratio peccandi: quia scilicet vtitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo diuinationis non sunt plures species. Opusc. 5. c. 4.

¶ 2. Præterea. Actus humanus speciem sortitur ex fine, vt supra habitum est. Sed omnis diuinatio ordinatur ad vnum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis diuinatio est vnius speciei. q. 12. a. 2. & 1 2 q. 1. art. 3.

¶ 3. Præterea, Signa non diuersificant speciem peccati. Siue enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed diuinationes non videntur differre nisi secundum diuersa signa, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diuersæ diuinationis species.

los. In auibus enim huiusmodi præcipue considerari solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum quod vult prænoscere, hoc vocatur omen. Et sicut Valerius Maximus dicit * Omnium observatio aliquo contactu religionis innexa est: quoniam non fortuito motu, sed diuina prouidentia constare creditur. Quæ fecit, vt Romanis deliberantibus vtrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamaret, Signifer statue signum; hic optime manebimus. Quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum, in aliquibus corporibus visui occurrentes: erit alia diuinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis, diuinatio sumpta, chiromantia vocatur, quasi diuinatio manus. Chir enim Græce dicitur manus. Diuinatio vero ex quibusdam signis in spatula alicuius animalis apparentibus, spatulamantia vocatur. *l. 1. c. 5. in princ.*

Ad secundum autem diuinationis genus, quod est sine expressa dæmonum inuocatione, pertinet diuinatio, quæ fit ex consideratione eorum quæ eueniunt ex quibusdam, quæ ab hominibus serio fiunt, ad aliquid occultum inquirendum: siue per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem geomantiæ: siue per considerationem figurarum, quæ proueniunt ex plumbo liquefacto in aqua proiecto, siue ex quibusdam schedulis scriptis, vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quis quam accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis maiorem, vel minorem accipiat; vel taxillorum proiectione, quis plura puncta proiiciat; vel etiam dum consideratur, quid aperienti librum occurrat: quæ omnia sortium nomen habent.

Sic ergo patet triplex esse diuinationis genus: quorum primum est per manifestam dæmonum inuocationem, quod pertinet ad necromanticos: secundum autem est per solam considerationem dispositionis, vel motus alterius rei, quod pertinet ad augures: tertium est, dum facimus aliquid, vt nobis manifestetur aliquod occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, vt patet ex * dictis. *In corp. art.*

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim grauius est dæmones inuocare, quam aliqua facere, quibus dignum sit vt se dæmones ingerant.

Ad

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum vel occultorum est vltimus finis, ex quo sumitur generalis ratio diuinationis. Distinguuntur autem diuersæ species secundum propria obiecta, siue materias, prout scilicet, in diuersis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad tertium dicendum, quod res quas diuinantes attendunt, considerantur ab eis, non sicut signa quibus exprimant quod iam sciunt, sicut accidit in detractione; sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diuersitas principiorum diuersificat speciem, etiam in scientiis demonstratiuis.

508 Art. 4. *Vtrum diuinatio, quæ fit per inuocationes dæmonum, sit illicita?*

Inf. q. 96. ar. 1. cor. & 3. cō. tra c. 154. col. 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod diuinatio quæ fit per inuocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud primæ Petri 2. Qui peccatum non fecit. Sed Dominus à dæmone interrogauit. Quod tibi nomen est? Qui respondit, Legio: multi enim sumus: vt habetur Marci 5. Ergo videtur, quod liceat à dæmonibus aliquid occultum interrogare.

¶ 2. Præterea, Sanctorum animæ non fauent illicite interrogantibus. Sed Sauli interroganti de euentu futuri belli à muliere habente spiritum Pythonis, apparuit Samuël, & ei futurum euentum prædixit, vt legitur 1. Reg. 28. Ergo diuinatio quæ fit per interrogationem à dæmonibus, non est illicita.

¶ 3. Præterea, Licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam vtile est scire. Sed quandoque vtile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt: sicut apparet in inuentione furtorum. Ergo diuinatio, quæ fit per inuocationem dæmonum, non est illicita.

SED contra est, quod dicitur Deuteron. 18. Non inueniatur in te qui ariolos sciscitetur, neque Pythones consulat.

Constit. Sixti Papæ V. incip. Cæli, & terræ creator.

RESPONDEO dicendum, quod omnis diuinatio, quæ fit per inuocationes dæmonum, est illicita duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principij diuinationis, quod scilicet est pactum expresse cum dæmone initum per ipsam dæmonis inuocationem. Et hoc est omnino illicitum. Vnde contra quosdam dicitur Isai. 28. Dixistis, percussimus fœdus cum morte, & cum inferno fecimus pactum. Et adhuc grauius esset, si sacrificium, vel reuerentia dæmoni inuocato exhiberetur. Secunda vero ratio sumitur ex parte futuri euentus. Dæmon enim

qui intendit perditionem hominum ex huiusmodi suis responsis, etiam si aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur: & sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nociuum. Vnde Athanasius exponens illud quod habetur * Luc. 4. Increpauit illum dicens, Obmutesce: dicit, Quamuis vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus eius sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget, vt nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est, vt cum adsit nobis scriptura diuina, à diabolo instruamur. *Id Chry. concione 2. de Laz. ro à med t.2. & Theo. etiã Ma. 1. & Lu. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Beda dicit *, Luc. 8. Non velut inscius dominus inquirit, sed vt confessa peste, quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret. Aliud autem est inquirere aliquid à dæmone sponte occurrente, quod quandoque licet propter vtilitatem aliorum, maxime quando diuina virtute potest compelli ad vera dicenda: & aliud est dæmonem inuocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso. ** lib. 3. in Lu. c. 32. secundũ ordinem Beda. tom. 2.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug.* dicit ad Simplicianum, Non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse, vt non dominante arte Magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quæ Pythonissam, & Saulem latebat, se ostenderet spiritus iusti aspectibus regis, diuina eum sententia percussurus. Vel non vere spiritus Samuelis à requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma, vel illusio imaginaria, diaboli machinationibus facta: quam scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines, rerum suarum nominibus appellari. *li. 2. q. 3. inter princi- pium, & med. t. 4.*

Ad tertium dicendum, quod nulla vtilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum inuocationem.

Art. 5. *Vtrum diuinatio quæ fit per astra, sit illicita?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod diuinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum enim est ex consideratione causarum prænuntiare effectus: sicut Medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cælestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, vt etiam Dionys. dicit 4. cap. de Diuinis nom. Ergo diuinatio quæ fit per astra, non est illicita. *509 1. d. 15. q. 1. a. 3. ad 4. & 3. contra c. 154. cor. & Gal. 4 l. 4 c. 2.*

¶ 2. Præterea, Scientia humana ex experimentis originem sumit, vt patet per Philosophum * in 1. Metaph. Sed per multa experimenta aliqui comperie- *l. b. 1 c. 1. non longe a pr. tom. 3.*

runt, ex consideratione syderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali diuinatione vti.

¶ 3. Præterea, Diuinatio dicitur esse illicita, in quantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in diuinatione, quæ fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur, quod huiusmodi diuinatio non sit illicita.

li.4 c.3. in princ. tom.1. SED contra est, quod Aug. dicit in 4. confess.* Illos Planetarios, quos Mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum esset eis sacrificium, & nullæ preces ad aliquem spiritum ob diuinationem dirigerentur: quod tamen Christiana & vera pietas repellit & damnat.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, diuinationi quæ ex opinione falsa, vel vana a.1. & 2. procedit, ingerit se operatio dæmonis, vt hominum animos implicet vanitati, aut falsitati. Vana autem vel falsa opinione vtitur, si quis ex consideratione stellarum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum quid per cælestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quidem, quæ ex necessitate eueniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclypses futuras. Circa præcognitionem vero futurorum euentuum ex consideratione stellarum, diuersi diuersa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent, quod stellæ potius significant, quam faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum, vel est effectus eius cuius est signum, sicut fumus significat ignem à quo causatur; vel procedit ab eadem causa, & sic dum designat causam, per consequens significat effectum: sicut Iris quandoque significat serenitatem, in quantum causa eius, est causa serenitatis. Non potest autem dici, quod dispositiones cælestium corporum, & motus, sint effectus futurorum euentuum: nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem, quæ sit corporalis. Possunt autem reduci in vnam causam communem, quæ est prouidentia diuina. Sed alia ratione disponuntur à diuina prouidentia motus & situs cælestium corporum, & alia ratione euentus contingentium futurorum: quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, vt semper, & eodem modo proueniant; hæc autem secundum rationem contingentiæ, vt variabiliter contingant.

gant. Vnde non poteſt eſſe, quod ex inſpectione ſyderum accipiatur præcognitio futurorum, niſi ſicut ex cauſis præcognoſcuntur effectus. Duplices autem effectus ſubtrahuntur cauſalitati cœleſtium corporum. Primo quidem omnes effectus per accidens contingentes, ſiue in rebus humanis, ſiue in rebus naturalibus: quia vt probatur in 6. Metaphyſ. ens per accidens, non habet cauſam, & præcipue naturalem, cuiuſmodi eſt virtus cœleſtium corporum: quia quod per accidens fit, neque eſt ens proprie, neque vnum: ſicut quod lapide cadente fiat terræmotus, vel quod homine fodiente ſepulchrum, inueniatur theſaurus. Hæc enim & huiuſmodi non ſunt ſimpliciter vnum, ſed ſimpliciter multa. Operatio autem naturæ ſemper terminatur ad aliquid vnum, ſicut & procedit ab vno principio, quod eſt forma rei naturalis. Secundo autem ſubtrahuntur cauſalitati cœleſtium corporum actus liberi arbitrij, quod eſt facultas voluntatis & rationis. Intellectus enim ſiue ratio, non eſt corpus nec actus organi corporei, & per conſequens nec voluntas, quæ eſt in ratione, vt patet per Philoſophum * in 3. de Animæ. *li.3. tex. 41.t.2.* Nullum autem corpus poteſt imprimere in rem incorpoream. Vnde impoſsibile eſt, quod corpora cœleſtia directe imprimant in intellectum, & voluntatem. Hoc enim eſſet ponere intellectum non differre à ſenſu: quod Ariſt. in lib.* de Anima, imponit his qui *li.2. tex. 150. t.2.* dicebant, quod talis voluntas eſt in hominibus, qualem in die inducit pater virorum deorumque, ſcilicet ſol vel cœlum. Vnde corpora cœleſtia non poſſunt eſſe per ſe cauſa operationum liberi arbitrij (poſſunt tamen ad hoc diſpoſitiue inclinare, in quantum imprimunt in corpus humanum, & per conſequens in vires ſenſitiuas, quæ ſunt actus corporalium organorum, quæ [illegible]nant ad humanos actus.) Quia tamen vires ſenſitiuæ obediunt rationi, vt patet per Philoſophum in 3. de Anima, & 1. Ethic.* *li.1.eth. c.vlt.t.5. l.3. de anim. tex.42. & 47. tom.2.* nulla neceſsitas ex hoc, libero arbitrio imponitur: ſed contra inclinationem cœleſtium corporum homo poteſt per rationem operari. Si quis ergo conſideratione aſtrorum vtatur ad præcognoſcendos futuros caſuales, vel fortuitos euentus, aut etiam ad cognoſcendum per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falſa & vana opinione. Et ſic operatio dæmonis ſe immiſcet: vnde erit diuinatio ſuperſtitioſa, & illicita. Si uero aliquis vtatur conſideratione aſtrorum, ad præcognoſcendum futura, quæ ex cœleſtibus cauſantur corporibus, puta ſiccitates,

& pluuias, & alia huiusmodi : non erit illicita diuinatio, nec superstitiosa. Et secundum hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænunciant, contingit dupliciter. Vno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur. Et ideo actus eorum disponuntur vt in pluribus, secundum inclinationem cælestium corporum. Pauci autem sunt, id est soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur. Et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, & præcipue in communibus euentibus : qui dependent ex multitudine. Alio modo
li.2.c.17. propter dæmones se immiscētes. Vnde Aug.* in 2. super
nō procul Genes. ad literam dicit, Fatendum est, quando à ma-
à fi.1.3. thematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur : quod tamen ad decipiendos homines spirituum immundorum, & seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur. Vnde
Eod.cap. concludit*, Quapropter bono Christiano, siue Ma-
17. in fi. thematici, siue quilibet impie diuinantium, & maxi-
tom.3. me dicentes vera, cauendi sunt, ne consortio dæmoniorum animam deceptam, pacto quodam societatis irretiant.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

510 Art. 6. *Vtrum diuinatio quæ fit per somnia sit illicita?*

3.contr. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod diuina-
c.54.cor. tio quæ fit per somnia, non sit illicita. Vti enim in-
5.& 6. structione diuina non est illicitum. Sed in somniis ho-
& opusc. mines instruuntur à Deo : dicitur enim Iob 33. Per
25.c.4. somnium in visione nocturna, quando irruit sopor
60.2. super homines, & dormiunt in lectulo : tunc aperit, scilicet Deus, aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina. Ergo vti diuinatione, quæ est per somnia, non est illicitum.

¶ 2. Præterea, Illi qui interpretantur somnia, proprie vtuntur diuinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretati : sicut Ioseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis, & magistri pistorum, vt legitur Gen. 40. & somnium Pharaonis, vt legitur Gen. 41. Et Daniel interpretatus est somnium Regis Babylonis, vt habetur Dan. 2. & 4. Ergo diuinatio somniorum non est illicita.

¶ 3. Præterea, Illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futuro

turo

turorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim diuinationis. Ergo licitum est eis intendere.

SED contra est, quod dicitur Deut. 18. Non inueniatur in te qui obseruet somnia.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, diuinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa & illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum euentuum quandoque quidem causa: puta cum mens alicuius solicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum, vel vitandum. Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum euentuum, in quantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis & futuris euentibus. Et secundum hoc plurimum præcognitiones futurorum ex somniis fiunt. Est ergo considerandum, quæ sit causa somniorum, & an possit esse causa futurorum euentuum, vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo, quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa, est duplex. Vna quidem animalis, in quantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ eius cogitatio & affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum euentuum: vnde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros euentus; & si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia, conueniens tali dispositioni: sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somniis, quod sit vel in aqua vel in niue. Et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis, ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior, similiter etiam est duplex, scilicet corporalis, & spiritualis. Corporalis quidem, in quantum imaginatio dormientis immutatur, vel ab aere continenti, vel ex impressione cælestis corporis, vt sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cælestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem à Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus reuelat in somniis, secundum illud Numer. 12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. Quandoque vero operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura reuelant his qui

* a. 2. & 5.

 cum

cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum, quod si quis vtatur somnis ad præcognoscenda futura, secundum quod somnia procedunt ex reuelatione diuina, vel ex causa naturali intrinseca, siue extrinseca, quantum potest se virtus talis causæ extendere: non erit illicita diuinatio. Si autem huiusmodi diuinatio causetur ex reuelatione dæmonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc inuocantur; vel tacita, quia huiusmodi diuinatio extenditur ad quod se non potest extendere: erit diuinatio illicita & superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

511 Art. 7. *Vtrum diuinatio, quæ fit per auguria & omina, & alias huiusmodi obseruationes exteriorum rerum, sit illicita?*

3. cont. c. 154. co. 5. & 6. & opusc. 25. c. 3. & 5. cap. 2. & Isa. 2. l. 2. colon. 2. princ.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod diuinatio quæ fit per auguria, & omina, & alias huiusmodi obseruationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri ea non vterentur. Sed de Ioseph legitur quod auguriis intendebat. Legitur enim Genes. 44. quod dispensator Ioseph dixit, Scyphum quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, & in quo augurari solet. Et ipse postea dixit fratribus suis, An ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia? Ergo vti tali diuinatione non est illicitum.

¶ 2. Præterea, Aues aliqua circa futuros euentus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Hierem. 8. Miluus in cælo cognouit tempus suum: turtur, & hirundo, & ciconia custodierunt tempus aduentus sui. Sed naturalis cognitio est infallibilis, & à Deo. Ergo vti cognitione auium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

¶ 3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, vt patet ad Hebr. 11. Sed Gedeon vsus fuit omine, ex hoc quod audiuit recitationem & interpretationem cuiusdam somnij, vt Iudic. 7. dicitur. Similiter Eliezer seruus Abrahæ, vt legitur Genes. 24. Ergo videtur, quod talis diuinatio non sit illicita.

SED contra est, quod dicitur Deut. 18. Non inueniatur in te qui obseruet auguria.

RESPONDEO dicendum, quod motus vel garritus auium, vel quæcumque dispositiones in huiusmodi rebus consideratæ, manifestum est quod non sunt causa futurorum euentuum: vnde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo, quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc

erit

erit in quantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros euentus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam, quo mouentur motu naturæ: non enim habent dominium sui actus. Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere. Vno quidem modo, ex causa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitiuam, cuius omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subiacet eorum anima dispositioni continentium corporum, & primordialiter cœlestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, in quantum conformantur dispositionibus corporum cœlestium, & aeris continentis, ex quibus proueniunt aliqui futuri euentus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, vt operationes huiusmodi non extendantur, nisi ad præcognoscenda futura, quæ causantur per motus cœlestium corporum, vt supra dictum est *. Secundo, vt non extendantur nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad huiusmodi animalia pertinere. Consequuntur enim per cœlestia corpora cognitionem quamdam naturalem, & instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria: sicut sunt immutationes, quæ fiunt per pluuias & ventos, & alia huiusmodi. Alio modo, instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali, scilicet vel ex Deo, vt patet in columba super Christum descendente, & in coruo qui pauit Heliam, & in cete qui absorbuit & eiecit Ionam. Vel etiam ex dæmonibus, qui vtuntur huiusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis huiusmodi, præterquam de ominibus: quia verba humana, quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponuntur tamen secundum diuinam prouidentiam, & quandoque secundum dæmonum operationem. Sic ergo dicendum, quod omnis huiusmodi diuinatio, si extendatur vltra illud ad quod potest pertingere secundum ordinem naturæ, vel diuinæ prouidentiæ, est superstitiosa & illicita.

a. 5. & 6. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Ioseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum August.* ioco dixit, non serio: referens forte hoc ad illud, quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator eius locutus est.

In lib. qq. sup. Gen. cap. 145. tom. 4.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione auium, respectu eorum quæ ad

eas pertinent. Et ad hæc præcognoſcenda conſiderare earum voces & motus non eſt illicitum: puta, ſi quis ex hoc, quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluuiam cito eſſe futuram.

Ad tertium dicendum, quod Gedeon obſeruauit recitationem & expoſitionem ſomnij, accipiens ea pro omine, quaſi ordinata ad ſui inſtructionem à diuina prouidentia. Et ſimiliter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmiſſa ad Deum.

512 Art. 8. *Vtrum diuinatio ſortium ſit illicita?*

3. cont. c. AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod diuinatio
154. co. 5. ſortium non ſit illicita. Quia ſuper illud Pſalm. 30.
& 6. & In manibus tuis ſortes meæ: dicit gloſſ. * Auguſtini,
opuſc. 25. Sors non eſt aliquid mali, ſed res in humana dubita-
c. 4. & 5. tione diuinam indicans voluntatem.

& Eph. 1. ¶ 2. Præterea, Ea quæ à ſanctis in ſcripturis ob-
le. 4. co. 2. ſeruata leguntur, non videntur eſſe illicita. Sed ſancti
fin. viri tam in veteri quam in nouo teſtamento, inueniun-
* Aug. in tur ſortibus vſi eſſe. Legitur enim Ioſ. 7. quod Ioſue
Pſal. 30. ex præcepto Domini, iudicio ſortium puniuit Achan,
concio. 2. qui de anathemate ſurripuerat. Saul etiam ſorte
de me. Pſ. deprehendit filium ſuum Ionatham mel comediſſe,
destina... vt habetur 1. Reg. 14. Ionas etiam à facie Domini
do ad fin. fugiens, ſorte deprehenſus eſt, & in mare deiectus,
tom. 8. vt legitur Ionæ 1. Zacharias etiam ſorte exiit vt incenſum poneret, vt legitur Lucæ 1. Matthias etiam eſt ſorte ab Apoſtolis in Apoſtolatum electus, vt legitur Act. 1. Ergo videtur, quod diuinatio ſortium non ſit illicita.

¶ 3. Præterea, Pugna pugilum, quæ Monomachia dicitur, id eſt ſingularis concertatio; & iudicia ignis & aquæ, quæ dicuntur vulgaria, videntur ad ſortes pertinere: quia per huiuſmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed huiuſmodi non videntur eſſe illicita: quia & Dauid cum Philiſtæo ſingulare iniiſſe certamen legitur, vt habetur 1. Regum 17. Ergo videtur, quod diuinatio ſortium non ſit illicita.

26. q. 5. c. SED contra eſt, quod in Decret. 26. q. 5. * dicitur,
Sortes. Sortes, quibus cuncta vos in veſtris diſcriminatis iudiciis, quas Patres damnauerunt, nihil aliud quam diuinationes, & maleficia decernimus. Quamobrem volumus illas omnino damnari, & vltra inter Chriſtianos nolumus nominari: & ne exerceantur, anathematis interdicto prohibemus.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra di-
art. 3. hu- ctum eſt *, ſortes proprie dicuntur, cum aliquid fit, vt
ius quæſt. eius euentu conſiderato, aliquid occultum innoteſcat. Et quidem ſi quæratur iudicio ſortium, quid cui ſit

exhibendum, siue illud sit res possessa, siue sit honor, seu dignitas, seu pœna, aut actio aliqua: vocatur sors diuisoria. Si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur sors consultoria. Si vero quæratur quid sit futurum, vocatur sors diuinatoria. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam euentus ipsorum. Vnde si quis ea intentione sortibus vtatur, quasi huiusmodi actus humani, qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum: vana & falsa est opinio, & per consequens non carens dæmonum ingestione, ex quo talis diuinatio erit superstitiosa, & illicita. Hac autem causa remota, necesse est, quod sortialium actuum expectetur euentus, vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et siquidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in diuisoria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis: sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer diuidere, velint sortibus ad diuisionem vti, quasi fortunæ exponentes quis quam partem accipiat. Si vero ex spirituali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus: sicut legitur Ezechielis 21. quod Rex Babylonis stetit in biuio, in capite duarum viarum, diuinationem quærens, commiscens sagittas interrogauit idola, & exta consuluit: & tales sortes sunt illicitæ, & secundum canones prohibentur. Quandoque vero expectatur à Deo, secundum illud Prouerb. 16. Sortes mittuntur in sinum, sed à domino temperantur: & talis sors secundum se non est malum, vt August.* dicit. Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere. Primo quidem, si absque vlla necessitate ad sortes recurratur: hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Vnde Ambros. dicit † super Lucam Qui sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur. Secundo, si quis etiam in necessitate absque reuerentia Dei sortibus vtatur. Vnde super Actus Apostolorum dicit * Beda, Sed si qui necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus, exemplo Apostolorum esse consulendum, videant hoc ipsos Apostolos non nisi collecto fratrum cœtu, & precibus ad Deum fusis egisse. Tertio, si diuina oracula ad terrena negotia conuertantur. Vnde August. * dicit ad inquisitiones Ianuarij. His qui de paginis Euangelicis sortes legunt, etsi optandum sit, vt id potius faciant, quam vt ad dæmonia consulenda concurrant: tamen etiam ista mihi displicet consuetudo ad negotia secularia, & ad vitæ huius vanitatem, diuina oracula

Loco cit. in arg. 1.

c. 1. in tit. de ingressu Zacharia in templum, ante med. tom. 5.

Bed. in fi. comm. ad 1. cap. Act. t. 2.

Ep. 119. c. 20 in fi. to. 2.

velle conuertere. Quarto, si in electionibus Ecclesiasticis, quæ ex Spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus vtantur. Vnde sicut Beda dicit * super Actus Apostolorum, Mathias ante Pentecosten ordinatus sorte quæritur: quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus sancti in Ecclesia effusa. Septem autem Diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati. Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur: in quarum electione plerumque homines sortibus vtuntur, sicut & in temporalium rerum diuisione. Si vero necessitas immineat, licitum est cum debita reuerentia sortibus diuinum iudicium implorare. Vnde Aug. dicit in epistola * ad Honoratum. Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, & qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia: si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, & qui fugiant, sorte legendi sunt. Et in primo de doctrina Christi * dicit. Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset, si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium, vel indigentia, vel erga te aliqua necessitudine superaret: nihil iustius faceres, quam vt sorte eligeres, cui dandum esset quod dari vtrique non posset.

In fi. comment. ad c. 1. Act. Ap. to. 2.

Epi. 180. inter me & fi. t. 2.

li. 1. c. 28. tom. 3.

Et per hoc patet responsio ad primum & secundum.

Ad tertium dicendum, quod iudicium ferri candentis, vel aquæ feruentis, ordinatur quidem ad alicuius peccati occulti inquisitionem per aliquid, quod ab homine fit: & in hoc conuenit cum sortibus. In quantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus à Deo, excedit communem sortium rationem. Vnde huiusmodi iudicium illicitum redditur: tum quia ordinatur ad iudicanda occulta, quæ diuino iudicio reseruantur: tum etiam quia huiusmodi iudicium non est auctoritate diuina sancitum. Vnde 2. q. 4. in Decreto * Stephani Papæ dicitur, Ferri candentis, vel aquæ feruentis examinatione confessionem extorqueri à quolibet * sacri non censent canones. Et quod sanctorum patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinuentione non est præsumendum. Spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare. Occulta vero & incognita illi sunt relinquenda, qui solus nouit corda filiorum hominum. Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum, nisi quod plus accedit ad communem

* Consuluisti an. in med.

ratio-

rationem fortium, in quantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute, vel arte.

QVAESTIO XCVI.

De superstitionibus obseruantiarum, in quatuor articulos diuisa.

POstea considerandum est de superstitionibus obseruantiarum.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, de obseruantiis ad scientiam acquirendam quæ traduntur in arte notoria.

¶ Secundo, de obseruantiis, quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda.

¶ Tertio, de obseruantiis quæ ordinantur ad coniecturas sumendas fortuniorū, vel infortuniorum.

¶ Quarto, de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ART. I. *Vtrum vti obseruantiis artis notoriæ, sit illicitum?* 513.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vti obseruantiis artis notoriæ, non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum. Vno modo, secundum genus operis, sicut homicidium, vel furtum. Alio modo, ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum aliquis dat eleemosynā propter inanem gloriam. Sed ea quæ obseruantur in arte notoria, secundum genus operis, non sunt illicita. Sunt enim quædam ieiunia, & orationes ad Deum. Ordinatur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo vti huiusmodi obseruationibus non est illicitum.

1.p.q.64.a.1.ad 5. Constitutio Sixti Papæ V. incipit, cæli, & terra creator.

¶ 2. Præterea, Danielis 1. legitur, quod pueris abstinentibus dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientia. Sed obseruantiæ artis notoriæ sunt secundum aliqua ieiunia, & abstinentias quasdam. Ergo videtur, quod diuinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea vti.

¶ 3. Præterea, Ideo videtur esse inordinatum à dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt: sed hoc est proprium Dei, vt dictum † est. Sed veritates scientiarum dæmones sciunt: quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, & semper, quæ subiacent humanæ cognitioni, & multo magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, vt Aug. * dicit. Ergo non videtur esse peccatum vti arte notoria, etiam si per dæmones sortiatur effectum.

*† q.95.a.1. * l. de Diuinatione dæmonum c.3. & 4.1.3. & l.2. sup. Gen. a.17. non procul à fi. to.3.*

SED contra est, quod dicitur Deut. 18. Non inueniatur in te qui quærat à mortuis veritatem: quæ

quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per obseruantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita. Ergo vti arte notoria non est licitum.

RESPONDEO dicendum, quod ars notoria est & illicita & inefficax. Illicita quidem est, quia vtitur quibusdam ad scientiam acquirendam, quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam: sicut inspectione quarundam figurarum, & prolatione quorumdam ignotorum verborum, & aliis huiusmodi. Et ideo huiusmodi ars non vtitur his, vt causis, sed vt signis; non autem vt signis diuinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Vnde relinquitur, quod sint superuacua signa, & per consequens pertinentia ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata. Et ideo ars notoria penitus est repudienda, & fugienda Christiano, sicut & aliæ artes nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis, vt Aug. * dicit 2. de
c. 23. in me. to. 3. Doctr. Christ. Est etiam huiusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per huiusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adinueniendo, vel addiscẽdo, consequẽs est, quod iste effectus, vel expectetur à Deo, vel à dæmonibus. Certum est autem aliquos à Deo sapientiam & scientiam per infusionem habuisse: sicut de Salomone legitur 3. Reg. 3. & 2. Paral. 1. Dominus etiam discipulis suis dixit Luc. 21. Ego dabo vobis os, & sapientiam, cui non poterunt resistere, & contradicere omnes aduersarij vestri. Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa obseruatione, sed secundum arbitrium Spiritus sancti: secundum illud 1. ad Cor. 12. Alij quidem datur per spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ secundum eumdem spiritum. Et postea subditur, Hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus, diuidens singulis prout vult. Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum,
q. 109. art. 3. vt habitum * est in prima huius operis parte. Acquisitio autem scientiæ, & sapientiæ fit per illuminationem intellectus: & ideo nullus vnquam per dæmones scientiam acquisiuit. Vnde Aug. * dicit in 10. de Ciu.
c. 9. aliquantulum à pr. tom. 1. Dei, Porphyrium fateri theurgicis teletis, in operationibus dæmonum animæ intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, & perspicienda ea quæ vera sunt, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones verbis hominibus colloquentes, exprimere aliqua scientiarum documenta: sed hoc non quæritur per artem notoriam.

Ad primum ergo dicendum, quod acquirere scientiam bonum est. Sed acquirere eam modo indebito non est bonum. Et ad hunc finem intendit ars notoria.

Ad secundum dicendum, quod pueri illi non abstinebant secundum vanam obseruantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis diuinæ, nolentes inquinari cibis gentilium. Etideo merito obediētię consecuti sunt à Deo scientiam: secundum illud Psal. 118. Super senes intellexi, quia mandata tua quæsiui.

Ad tertium dicendum, quod exquirere cognitionem futurorum à dæmonibus, non solum est peccatum, propter hoc, quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito habet locum.

Art. 2. *Vtrum obseruationes ad corporum immutationem ordinatæ, puta ad sanitatem, vel ad aliquid huiusmodi, sint illicitæ?* 514

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod obseruationes ordinatæ ad coporum immutationem, puta ad sanitatem, vel ad aliquid huiusmodi, non sint illicitæ. Licitum enim est vti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus indicendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest: sicut quod adamas trahit ferrum, & multa alia quæ Augustinus enumerat 21. * de Ciu. Dei. Ergo videtur quod vti huiusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum. *3. con. c. 105. & op. 26. & Gal. 4. le. 4. col. 2.* ** c. 5. & 7. 10. 5.*

¶ 2. Præterea, Sicut copora naturalia subduntur corporibus cœlestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas, speciem consequentes ex impressione cœlestium corporum. Ergo & corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam à corporibus cœlestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo vti eis, & aliis huiusmodi, non est illicitum.

¶ 3. Præterea, Dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, vt dicit * Augustin. 3. de Trinit. Sed eorum virtus à Deo est. Ergo licet vti eorum virtute ad aliquas huiusmodi immutationes faciendas. *c. 8. & 9. tom 3.*

SED contra est, quod Aug. * dicit in 2. de Doctrina Christiana, quod ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, & ligaturæ, & remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat; siue in præcantationibus, siue in quibusdam notis, quas characteres vocant; siue in quibuscumque rebus suspendendis, atque insignandis. *c. 20. t. 3.*

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quod in his quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est vtrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: sic enim non erit illicitum. Licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Vnde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum

c.8. circa med.to.5. dæmonibus inita. Vnde Aug. dicit 21. * de Ciu. Dei, Illiciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit: delectabilius pro sua diuersitate diuersis, non vt animalia cibis, sed vt spiritus signis: quæ cuiusque delectationi congruunt per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.

Ad primum ergo dicendum, quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem: non est superstitiosum, vel illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque variæ obseruationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere: erit superstitiosum, & illicitum.

Ad secundum dicendum, quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cœlestium corporum. Et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes actiuas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis: & cum nihil aliud sint quam compositio, ordo, &

te.46.t.2. figura, vt dicitur in 1. Physi.* non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione cœlestium corporum nullam virtutem sortiuntur, in quantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo, quod

c.9. & 11. & li.21. c.6. to.5. Porphyrio videbatur, vt August. dicit * in 10. de Ciu. Dei. Herbis, & lapidibus, & animantibus, & sonis certis quibusdam, ac vocibus, & figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam obseruatis in cœli conuersione, motibus syderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis effectibus exequendis: quasi effectus magicarum artium ex virtute cœle-

lib.10. de Ciu. Dei, cap. 11. à me. to.5. stium corporum prouenirent. Sed sicut Aug. ibidem * subdit, Totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum. Vnde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum. Cuius signum est, quod necesse est eis

inscribi

inscribi quosdam characteres qui naturaliter ad nihil operantur. Non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines à necromanticis: quod in necromanticis fiunt expresse inuocationes, & præstigia quædam. Vnde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita. Sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum, seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quod ad dominium diuinæ maiestatis pertinet, cui dæmones subsunt, vt eis vtatur Deus ad quodcũque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, vt eis licite posit vti ad quodcumque voluerit: sed est ei contra dæmones bellum indictum. Vnde nullo modo licet homini dæmonum auxilio vti per pacta tacita, vel expressa.

Art. 3. *Vtrum obseruationes, quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia, vel infortunia, sint illicitæ?* 515

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod obseruationes, quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia, vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam à medicis obseruantur. Ergo obseruare huiusmodi significationes non videtur esse illicitum. *Opusc. 16. Et Gal 4. cc. 2.*

¶ 2. Præterea, Irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur, quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum, siue animalium, aut distorti, aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni, vel mali futuri. Ergo obseruare ista non videtur esse illicitum.

¶ 3. Præterea, Actus hominum, & euentus ex diuina prouidentia disponuntur secundum ordinem quendam, ad quem pertinere videtur, quod præcedentia sint subsequentium signa. Vnde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur: vt patet per Apost. 1. ad Cor. 10. Obseruare autem ordinem ex diuina prouidentia procedentem non est illicitum. Ergo obseruare huiusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

SED contra est, quod Aug. * dicit in 2. de Doctr. Christ. quod ad pacta cum dæmonibus inita, pertinent millia inanium obseruationum: puta si membrum aliquod salierit, si iunctim ambulantibus amicis, lapis aut canis, aut puer medius interuenit: limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit: redire ad lectum, si quis cum se calceat, sternutauerit: redire *l. 2. c. 20. tom. 3.*

domum,

domum, si procedens offenderit: cum vestis à soricibus roditur: plus timere superstitiones mali futuri, quam præsens damnum dolere.

RESPONDEO dicendum, quod homines huiusmodi obseruationes attendunt, non vt quasdam causas, sed vt signa quædam futurorum euentuum vel bonorum vel malorum. Non obseruantur autem sicut signa à Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate diuina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est, omnes huiusmodi obseruationes superstitiosas esse & illicitas. Et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam obseruabantur auguria, & quidam dies fausti vel infausti: quod quodammodo pertinet ad diuinationem quæ fit per astra, secundum quæ diuersificantur dies: nisi quod huiusmodi obseruationes sint sine ratione & arte: vnde sunt magis vanæ & superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitatum causæ præcedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum: quæ licite à medicis obseruantur. Vnde & si quis præsagium futurorum euentuum consideret ex sua causa, non erit illicitum. vt si seruus timeat flagella, videns iram domini sui. Et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum
1.p.q.117. alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum * est
a.3.ad2. in primo lib. Sic autem non est in huiusmodi obseruationibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod à principio in istis obseruationibus aliquid veri homines experti sunt, hoc accidit casu. Sed postmodum cum homines incipiunt suum animum huiusmodi obseruantiis implicare, multa secundum huiusmodi obseruationes eueniunt per deceptionem dæmonum: vt in his obseruationibus homines implicati, curiosiores fiant, & se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi
l.2.c.23. erroris: vt Augustinus dicit * secundo, de Doctrina
paulo à Christiana.
prin.t.3.

Ad tertium dicendum, quod in populo Iudæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed
* l.22.c. etiam facta fuerunt prophetica: vt Aug. dicit * con-
24.to.6. tra Faustum. Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signis diuinitus datis. Non autem omnia quæ aguntur per diuinam prouidentiam sic ordinantur, vt sint futurorum signa. Vnde ratio non sequitur.

Art. 4. *Verum suspendere diuina verba ad collum, sit illicitum?* 516

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod suspendere diuina verba ad collum, non sit illicitum. Non enim diuina verba minoris sunt efficaciæ cum scribuntur, quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus: puta ad sanandum infirmos, sicut Pater noster, Aue Maria, vel qualitercumque nomen Domini inuocetur: secundum illud Marci vlt. In nomine meo dæmonia eiicient, linguis loquentur nouis, serpentes tollent. Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cuiuscumque nocumenti.

¶ 2. Præterea, Verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quam in corporibus serpentum & aliorum animalium. Sed incantationes quandam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia. Vnde dicitur in Psal. 57. Sicut aspidis surdæ & obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, & venefici incantantis sapienter. Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

¶ 3. Præterea, Verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiæ sanctorum. Vnde August. * dicit, quod non minus est verbum Dei, quam corpus Christi. Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini verbo vel scripto verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere. *in lib. 50. Hom. Homil. 26. ante med. tom. 10.*

SED contra est, quod Chrysost. * dicit super Matt. Quidam aliquam partem Euangelij scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Euangelium in Ecclesia legitur, vt audiatur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Euangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa saluare? Deinde vbi est virtus Euangelij? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis. Si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt, quam circa collum suspensa. *Hom. 43. in Matt. in opere imperfecto à medio illius, tom. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis, duo cauenda videntur. Primo quidem, quid sit quod profertur vel scribitur: quia si est aliquid ad inuocationes dæmonum pertinens, manifeste est superstitiosum & illicitum. Similiter etiam videtur esse cauendum, si contineat ignota nomina: ne sub illis aliquid illicitum lateat.

Hom. 43. in opere imperfecto, à medio, t. 2. teat. Vnde Chrysost.* dicit super Matth. quod Pharisæorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica angelorum confingunt, & scribunt, & alligant: quæ non intelligentibus metuenda videntur. Est etiam cauendum ne aliquid falsitatis contineat: quia sic eius effectus non posset expectari à Deo, qui non est testis falsitatis. Deinde cauendum est secundo ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana: puta aliqui characteres inscripti præter signum crucis. Aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque huiusmodi vanitate, quæ ad diuinam reuerentiam non pertineat: quia hoc iudicaretur superstitiosum: alias autem est licitum. *26. q. 5. c. Non licet.* Vnde in Decretis * dicitur 26. q. 5. cap. Non licet Christianis, &c. Nec in collectionibus herbarum quæ medicinales sunt, aliquas obseruationes aut incantationes liceat attendere, nisi tantum cum symbolo diuino aut Dominica oratione: vt tantum creator & Deus omnium adoretur, & honoretur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam proferre diuina verba, aut inuocare diuinum nomen, si respectus habeatur solum ad Dei reuerentiam, à qua expectatur effectus, licitum erit. Si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane obseruatum, illicitum erit.

Ad secundum dicendum, quod etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra, & ad virtutem diuinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas obseruantias, & per dæmones sortiuntur effectum, & præcipue in serpentibus: quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. *Glo. ord. Psal. 57. super illud: Furoris illis secundum similitudinem.* Vnde dicit * gloss. ibidem, Notandum quia non laudatur res à scriptura, vndecumque datur in scriptura similitudo: vt patet de iniquo iudice, qui rogantem viduam vix audiuit.

Ad tertium dicendum, quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum: quia si portentur ex fiducia Dei & sanctorum quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum. Si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud huiusmodi, quod non pertineret ad reuerentiam Dei & sanctorum: esset superstitiosum & illicitum.

Ad quartum dicendum, quod Chrysost. loquitur, quando respectus habetur magis ad figuras scriptas, quam ad verborum intellectum.

QVAE

QVAESTIO XCVII.

De tentatione Dei, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem: vnde sub irreligiositate continentur. Huiusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, siue ad irreuerentiam Dei & rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directe ad irreuerentiam Dei. Secundo, de his quæ pertinent ad irreuerentiam sacrarum rerum.

¶ Circa primum considerandum occurrit de tentatione qua Deus tentatur, & de periurio, in quo nomen Dei irreuerenter assumitur.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, in quo consistit Dei tentatio.

¶ Secundo, vtrum sit peccatum?

¶ Tertio, cui virtuti opponatur.

¶ Quarto, de comparatione eius ad alia vitia.

Art. I. *Vtrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius diuinæ potestatis expectatur effectus?* 517

AD primum sic proceditur. Videtur, quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius diuinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur & à Deo & ab homine & à dæmone. Sed non qualitercumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quod Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius. 4.q.42. a.4.ad 2. & 2. co. 11.fin.

¶ 2. Præterea, Omnes illi qui per inuocationem diuini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius diuinæ potestatis. Si ergo in factis huiusmodi consisteret diuina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

¶ 3. Præterea, Ad perfectionem hominis pertinere videtur, vt prætermissis humanis auxiliis, in solo Deo spem ponat. Vnde Ambros.* super illud Lucæ 9: Nihil tuleritis in via, &c. dicit. Qualis debeat esse qui euangelizat regnum Dei, præceptis euangelicis designatur: hoc est, vt subsidij secularis adminicula non requirat, fideique totus inhærens putet, quo minus ista requiret, magis posse suppetere. Et beata Agatha dixit, Medicinam corporalem corpori meo nunquam exhibui: sed habeo Dominum Iesum Christum, qui solo sermone restaurat vniuersa. Sed Dei tentatio non consistit

l. 6. in Lucam, inc. Qualiter discipuli à Christo missi, t. 5.

fiſtit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non conſiſtit in huiuſmodi factis, in quibus expectatur ſolum Dei auxilium.

l.22.c.36. à med. tom.6. SED contra eſt, quod Aug.* dicit 22.contra Fauſtum, quod Chriſtus qui palam docendo, & arguendo, & tamen inimicorum rabiem valere in ſe aliquid non ſinendo, Dei demonſtrabat poteſtatem: idem tamen fugiendo & latendo, hominis inſtruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, vt quod cauere oportet, euadat. Ex quo videtur, in hoc Dei tentationem conſiſtere, quando prætermittit homo facere quod poteſt ad pericula euadenda, reſpiciens ſolum ad auxilium diuinum.

RESPONDEO dicendum, quod tentare eſt proprie experimentum ſumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo & verbis & factis. Verbis quidem, vt experiamur an ſciat quod quærimus, vel poſsit aut velit illud implere. Factis autem, cum per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel poteſtatem. Vtrumque autem horum contingit dupliciter. Vno quidem modo aperte: ſicut cum quis tentatorem ſe profitetur: ſicut Samſon Iud. 15. propoſuit Philiſtæis problema ad eos tentandum. Alio vero modo inſidioſe & occulte: ſicut Phariſæi tentauerunt Chriſtum, vt legitur Matt. 22. Rurſus quandoque quidem expreſſe: puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum ſumere de aliquo. Quandoque vero interpretatiuè: quando ſcilicet etſi hoc non intendat vt experimentum ſumat, id tamen agit vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile, niſi ad experimentum ſumendum. Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. Vnde in ſua petitione expreſſe aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid à Deo poſtulat, vt exploret Dei ſcientiam, poteſtatem, vel voluntatem. Factis autem expreſſe aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum ſumere diuinæ poteſtatis, ſiue pietatis aut ſcientiæ. Sed quaſi interpretatiue Deum tentat, qui etſi non intendit experimentum de Deo ſumere, aliquid tamen petit vel facit ad nihil aliud vtile, niſi ad probandam Dei poteſtatem vel bonitatem vel cognitionem: ſicut cum quis equum currere facit, vt euadat hoſtes, hoc non eſt experimentum de equo ſumere. Sed ſi equum currere faciat abſque aliqua vtilitate, hoc nihil aliud eſſe videtur, quàm experimentum ſumere de equi velocitate. Et idem eſt in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam neceſsitatem ſeu

seu vtilitatem committit se aliquis diuino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare: dicitur enim in 2. Paralip. 20. Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, vt oculos nostros dirigamus ad te. Quando vero hoc agitur absque necessitate & vtilitate, hoc est interpretatiue tentare Deum. Vnde super illud Deuteron. 6. Non tentabis dominum Deum tuum: dicit glos. Deum tentat, qui habens quid faciat, sine ratione committit se periculo: experiens vtrum possit liberari à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod homo etiam quandoque factis tentatur, vtrum possit, vel sciat, vel velit huiusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad secundum dicendum, quod sancti suis precibus miracula facientes ex aliqua necessitate vel vtilitate mouentur ad petendum diuinæ potestatis effectum.

Ad tertium dicendum, quod prædicatores regni Dei ex magna necessitate & vtilitate subsidia temporalia prætermittunt, vt verbo Dei expeditius vacent. Et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum. Sed si absque vtilitate vel necessitate humana subsidia desererent, tentarent Deum. Vnde & Aug. dicit 22.* contra Faustum, quod Paulus non fugit, quasi *lib. 22. c.* non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fuge- *36. à* re noluisset, cum sic fugere potuisset. Beata vero Aga- *med. t. 6.* tha experta erat erga se diuinam beneuolentiam, vt vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret; vel statim sentiret diuinæ sanationis effectum.

Art. 2. *Vtrum tentare Deum sit peccatum?* 518

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod tentare *1. q. 112.* Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit *ar. 2. co.* aliquod peccatum. Præcepit autem vt homines eum probent: quod est eum tentare. Dicitur enim Malach. 3. Inferte omnem decimam in horreum meum, vt sit cibus in domo mea: & probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cœli. Ergo videtur, quod tentare Deum non sit peccatum.

¶ 2. Præterea, Sicut aliquis tentatur ad hoc, quod experientia sumatur de scientia vel potentia eius: ita etiam & de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat diuinæ bonitatis, siue etiam voluntatis. Dicitur enim in Psalm. 33. Gustate & videte quoniam suauis est dominus. Et ad Rom. 12. Vt probetis quæ sit voluntas Dei bona & beneplacens & perfecta. Ergo tentare Deum non est peccatum.

¶ 3. Præ

[ ]¶ 3. Præterea, Nullus vituperatur in scriptura ex eo quod à peccato cessat, sed magis si peccatum committa'. Vituperatur autem Achaz, qui domino dicenti, Pete tibi signum à domino Deo tuo, respondit, Non petam & non tentabo dominum. Et dictum est ei, Nunquid parum vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis & Deo meo? vt dicitur Isai. 7. De Abraham autem legitur Gen. 15. quod dixit ad Dominum, Vnde scire possum quod possessurus sim eam, scilicet terram repromissam à Deo? Similiter etiam Gedeon signum à Deo petiit de victoria repromissa, vt legitur Iud. 6. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

SED contra est, quod prohibetur in lege Dei. Dicitur enim Deuteronom. 6. Non tentabis Dominum Deum tuum.

art præc. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, tentare est experimentum sumere: nullus autem experimentum sumit de eo, de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit: vel eius qui tentat, sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit, vt eius qualitatem cognoscat: siue aliorum, sicut cum quis experimentum de aliquo sumit, vt aliis ostendat: per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Vnde manifestum est, quod tentare Deum ad hoc, quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. Si quis autem ad hoc, experimentum sumat eorum quæ ad diuinam perfectionem pertinent, non vt ipse cognoscat, sed vt aliis demonstret, hoc non est tentare Deum: cum subsit iusta necessitas, seu pia vtilitas, & alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petiuerunt à Domino, vt in nomine Iesu Christi fierent signa: vt dicitur Act. 4. ad hoc scilicet, quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod solutio decima-
q. 87 a. 1. rum erat in lege præcepta, vt supra habitum est *. Vnde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, & vtilitatem: quæ ibi dicitur, Vt sit cibus in domo mea. Vnde soluendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur, Et probate me: non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc soluere deberent decimas, vt probarent si Deus aperire: eis cataractas cœli: sed consecutiue, quia scilicet si decimas soluerent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cognitio

tio diuinæ bonitatis vel voluntatis. Vna quidem speculatiua. Et quantum ad hanc non licet dubitare, nec probare, vtrum Dei voluntas sit bona, vel vtrum Deus sit suauis. Alia autem est cognitio diuinæ voluntatis siue bonitatis, affectiua siue experimentalis: dum quis experitur in seipso gustum diuinæ dulcedinis, & complacentiam diuinæ voluntatis. Sicut de Ierothæo dicit Dionysius secundo capite de diuinis nominibus, quod didicit diuina ex compassione ad ipsa. Et hoc modo mouemur vt probemus Dei voluntatem, & gustemus eius suauitatem. *c. 2. p. 1. in fine.*

Ad tertium dicendum, quod Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione. Et ideo reprehenditur quasi impeditor communis boni & salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum: tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad vtilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu diuino, & ideo non peccauit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur, & ideo à peccato non excusatur: sicut ibidem glossa dicit. Sicut & Zacharias peccauit, dicens Lucæ primo, ad Angelum, Vnde hoc sciam? Vnde & propter hanc incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen, quod dupliciter aliquis signum petit à Deo. Vno modo, ad explorandum diuinam potestatem, aut veritatem dicti eius: & hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo, ad hoc quod instruatur quid sit circa aliquod factum placitum Deo. Et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

Art. 3. *Vtrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis?* 519

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, vt dictum* est. Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo Dei tentatio magis opponitur fidei, quam religioni. *art. præc.*

¶ 2. Præterea, Ecclesiastic. 18. dicitur, Ante orationem præpara animam tuam, & noli esse quasi homo, qui tentat Deum. Vbi dicit* gloss. interlinearis, Qui scilicet tentans Deum, orat quod docuit, sed non facit quod iussit. Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur, quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei. *gl. interlin. ibid.*

¶ 3. Præterea, Super illud Psalm. 77. Et tentauerunt Deum in cordibus suis, dicit gloss.* quod tentare Deum *Ps. 77 gl. interlin. ibidem.*

Deum est dolosè postulare, vt in verbis sit simplicitas cum sit in corde malitia. Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

in arg. prec. SED contra est, quod sicut ex prædicta gloss.* habetur, Tentare Deum est inordinate postulare. Sed debito modo postulare, est actus religionis, vt supra habitum * est. Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.
q.81.4. 3.& 17.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis patet *, finis religionis est, Deo reuerentiam exhibere. Vnde omnia illa quæ directe pertinent ad irreuerentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quod tentare aliquem, ad irreuerentiam eius pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum, de cuius excellentia certus est. Vnde manifestum est, quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.
q.85.4. 1.2.&4.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad diuinam reuerentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat, quæ ad diuinam irreuerentiam pertinent, cuiusmodi est tentare Deum: & ideo est irreligiositatis species.
q.81.a.7

Ad secundum dicendum, quod ille qui ante orationem animam suam non præparat, dimittendo, si quid aduersum aliquem habet, vel alias ad deuotionem se non disponendo: non facit quod in se est, vt exaudiatur à Deo: & ideo quasi interpretatiue tentat Deum. Et quamuis huiusmodi interpretatiua tentatio videatur ex præsumptione, seu indiscretione prouenire; tamen hoc ipsum ad irreuerentiam Dei pertinet, vt homo præsumptuose, & sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim 1. Petr. 5. Humiliamini sub potenti manu Dei. Et 2. ad Timoth. 2. Solicite cura, te ipsum probabilem exhibere Deo. Vnde etiam huiusmodi tentatio, irreligiositatis species est.

Ad tertium dicendum, quod in comparatione ad Deum, qui nouit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolose postulare, sed per respectum ad homines. Vnde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei. Et propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

52 Art. 4. *Vtrum tentatio Dei sit grauius peccatum quàm superstitio?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod tentatio Dei sit grauius peccatum quàm superstitio.

Maior

Maior enim pœna pro maiori peccato infertur. Sed grauius est punitum in Iudæis peccatum tentationis Dei, quam peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones: quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex eis tria millia hominum, vt legitur Exodi trigesimo secundo; pro peccato autem tentationis omnes vniuersaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes: secundum illud Psal. 94. Tentauerunt me patres vestri. Et postea subditur, quibus iuraui in ira mea, si introibunt in requiem meam. Ergo tentare Deum, est grauius peccatum, quam superstitio.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquod peccatum videtur esse grauius, quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cuius species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis, quam superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est grauius peccatum quam superstitio.

¶ 3. Præterea, Maius peccatum videtur esse irreuerenter se habere ad parentes, quam reuerentiam parentibus debitam, aliis exhibere. Sed Deus est honorandus à nobis sicut omnium pater, vt dicitur Malach. 1. Ergo maius peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreuerenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reuerentia Deo debita exhibetur creaturæ.

SED contra est, quod super illud Deuteronomij 17. Cum reperti fuerint apud te, &c. dicit * glossa, Lex errorem & idololatriam maxime detestatur. Maximum enim scelus est honorem creatoris impendere creaturæ. *glos. ord. in princ. c. 17.*

RESPONDEO dicendum, quod in peccatis quæ religioni aduersantur, tanto aliquid grauius est, quanto magis diuinæ reuerentiæ aduersatur. Cui quidem minus aduersatur, quod aliquis de diuina excellentia dubitet, quam quod contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis, qui in errore confirmatus est, quam qui de veritate fidei dubitat; ita etiam magis contra Dei reuerentiam agit, qui suo facto protestatur errorem contra diuinam excellentiam quam qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, vt ex dictis patet. Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de diuina excellentia, vt dictum * est. Et ideo grauius est peccatum superstitionis, quam peccatum tentationis Dei. *a. 1. & 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum idololatriæ non fuit punitum illa pœna, quasi sufficienti; sed

in posterum pro illo peccato grauior pœna reseruabatur. Dicitur enim Exod. 32. Ego autem in die vltionis visitabo hoc peccatum eorum.

Ad secundum dicendum, quod superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materialem actum, quem exhibet, sicut religio; sed quantum ad finem, plus contrariatur ei, quam tentatio Dei: quia plus pertinet ad diuinam irreuerentiam, vt dictum * est.

in corpore art.

Ad tertium dicendum, quod de ratione diuinæ excellentiæ est, quod sit singularis & incommunicabilis. Et ideo idem est contra diuinam reuerentiam agere aliquid, & diuinam reuerentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest, sine culpa, aliis communicari.

QVAESTIO XCVIII.

De periurio, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de periurio.
ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo, vtrum falsitas requiratur ad periuriū?
¶ Secundo, vtrum periurium semper sit peccatum?
¶ Tertio, vtrum semper sit peccatum mortale?
¶ Quarto, vtrum peccet ille qui iniungit iuramentum periuro?

521 Art. I. *Vtrum falsitas eius quod in iuramento confirmatur, requiratur ad periurium?*

*inf. q. 12. a. 3. ad 3. & 3. dis. 39. a. 4. *q. 89. a. 3. c. 1. de crim. fals.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod falsitas eius quod in iuramento confirmatur, non requiratur ad periurium. Vt enim supra dictum *, sicut veritas debet concomitari iuramentum, ita etiam iudicium, & iustitia. Sicut ergo incurritur periurium per defectum veritatis: ita etiam per defectum iudicij, puta, cum aliquis indiscrete iurat; & per defectum iustitiæ, puta cum aliquis iurat aliquid illicitum.

¶ 2. Præterea, Illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo, quod cōfirmatur per illud, sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem diuini nominis. Ergo magis videtur esse periurium, cum aliquis iurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis, quod iuramento confirmatur.

in ser. 28 non remote à pr. t 10.

¶ 3. Præterea, Augustinus dicit * in serm. de verb. Apost. Iacobi, Homines falsum iurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur. Et ponit tria exempla: quorum primum est, Fac illum iurare qui verum putat esse, pro quo iurat; & tamen falsum est. Secundum est, Da alium, qui scit falsum esse & iurat, tamquam verum sit. Tertium est, Da alium qui putat esse falsum

& iurat, tanquam sit verum: quod forte verum est: de quo postea subdit, quod periurus est. Ergo aliquis veritatem iurans, potest esse periurus. Non ergo falsitas requiritur ad periurium.

SED contra est, quod periurium diffinitur esse mendacium iuramento firmatum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, Morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem iuramenti, est confirmatio dicti humani, cui quidem confirmationi falsitas opponitur. Per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum: quod quidem non potest contingere de eo, quod falsum est. Vnde falsitas directe euacuat finem iuramenti. Et propter hoc à falsitate præcipue specificatur peruersitas iuramenti, quæ periurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione periurij. *q. 92. a. 2. & 1. 2. q. 1 a. 3. & q. 18. a. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Hieronym. * dicit Hier. 4. Quodcumque illorum trium defuerit, periurium est, non tamen eodem ordine. Sed primo quidem & principaliter, periurium est, quando deest veritas, ratione iam † dicta. Secundario autem, quando deest iustitia. Quocumque enim modo quis iurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit: quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. Tertio vero, quando deest iudicium; quia cum indiscrete iurat, ex hoc ipso, periculo se comittit falsitatem incurrendi. *Et iurabis, dicit Dominus tom 5.* *† in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod principia in syllogismis sunt potiora, tamquam habentia rationem actiui principij vt dicitur in secundo Physicorum. Sed in moralibus actibus principalior est finis, quam principium actiuum Et ideo licet sit peruersum iuramentum, quando aliquis verum iurat per falsos deos; tamen ab illa peruersitate iuramenti periurium non nominatur: quod tollit iuramenti finem, falsum iurando. *li. 2. com. 89. t. 2.*

Ad tertium dicendum, quod actus morales procedunt à voluntate: cuius obiectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur vt verum, erit quidem relatum ad voluntatem, materialiter quidem falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum, accipiatur vt falsum, erit falsum & materialiter & formaliter. Si autem id quod est verum, apprehendatur vt falsum, erit verum materialiter & falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum saluatur aliquo modo ratio periurij, propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in vnoquoque potius est id quod est formale, quam id quod est materiale: non ita est periurus ille qui falsum iurat,

quod putat esse verum, sicut ille qui verum iurat, quod putat esse falsum. Dicit enim ibi * Augustinus, Interest quemadmodum verbum procedat ex animo: quia ream linguam non facit nisi rea mens.

in ser. 28. de verbis Apost. aliquantulum à prin. t. 10 522 c. 1. de crimine falsi.

Art. 2. *Verum omne periurium sit peccatum?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non omne periurium sit peccatum, Quicumque enim non implet quod iuramento confirmauit, periurus esse videtur. Sed quandoque aliquis iurat se facturum aliquid illicitum, puta adulterium vel homicidium, quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato periurij, sequeretur quod esset perplexus.

¶ 2. Præterea, Nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis periurando facit quod melius est: sicut cum quis iurauit se non intraturum religionem, vel quæcumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne periurium est peccatum.

¶ 3. Præterea, Ille qui iurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere periurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccet, si eius non impleat voluntatem: puta cum præcipit ei aliquid nimis durum & importabile. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum.

¶ 4. Præterea, Iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita & præsentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio iuramenti per aliquid quod in futurum emergat: sicut cum aliqua ciuitas iurat se aliquid seruaturam; & postea superueniunt noui ciues, qui illud non iurauerunt: vel cum canonicus aliquis iurat statuta Ecclesiæ alicuius se seruaturum; & postmodum aliqua fiunt de nouo. Ergo videtur, quod iste qui transgreditur iuramentum, non peccet.

serm. 28. & 30. non remote à prin. tom. 10.

SED contra est, quod Aug. * dicit in sermone de verbis Apostoli Iacobi, de periurio loquens, Videtis quam ista detestanda sit belua, & de rebus humanis exterminanda.

** q. 89. a. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, iurare est Deum testem inuocare. Pertinet autem ad Dei irreuerentiam, quod aliquis eum testem inuocet falsitatis: quia per hoc dat intelligere, vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo periurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cuius est Deo reuerentiam exhibere.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui iurat se facturum aliquid illicitum, iurando incurrit periurium propter defectum iustitiæ. Sed si non impleat, quod iura

iurauit, in hoc periurium non incurrit: quia hoc non erat tale quid, quod sub iuramento cadere posset.

Ad secundum dicendum, quod ille qui iurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid huiusmodi: iurando, periurium incurrit, propter defectum iudicij. Et ideo quando facit id quod melius est, non est periurium, sed periurio contrarium. Contrarium enim eius quod facit, sub iuramento cadere non poterat.

Ad tertium dicendum, quod cum aliquis iurat vel promittit se facturum voluntatē alterius, intelligenda est debita conditio: si scilicet id quod ei mandatur, licitum sit & honestum, & portabile siue moderatum.

Ad quartum dicendum, quod quia iuramentum est actio personalis, ille qui de nouo fit ciuis alicuius ciuitatis, non obligatur quasi iuramento ad seruanda illa quæ ciuitas se seruaturam iurauit. Tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur: vt sicut fit socius bonorum ciuitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui iurat se seruaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex iuramento ad seruandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita & futura. Tenetur tamen ea seruare ex ipsa vi statutorum quæ habent coactiuam virtutem: vt ex supradictis * patet, * 1. 2. q. 96. art. 4. præcipue.

523

Art. 3. *Vtrum omne periurium sit peccatum mortale?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non omne periurium sit peccatum mortale. Dicitur enim * extra, de iureiuran. in ea quæst. quæ ponitur, An à sacramenti vinculo absoluantur, qui illud inuiti pro vita & rebus seruandis fecerunt? Nihil aliud arbitramur quam quod antecessores nostri Romani Pontifices arbitrati fuisse noscuntur: qui tales à iuramenti nexibus absoluerunt. Cæterum vt agatur consultius, & auferatur materia deierandi, non eis ita expresse dicatur, vt iuramenta non seruent. Sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tamquam pro mortali crimine puniendi. Non ergo omne periurium est peccatum mortale. *sup. q. 70. a. 4. c. & 3. dis. 39. q. 5. q. 1.* * *in decr. li. 2. ti 24 c. 15.*

¶ 2. Præterea, Sicut Chrysostomus * dicit, Maius est iurare per Deum, quam per Euangelium. Sed non semper peccat mortaliter: qui per Deum iurat aliquod falsum: puta si ex ioco, vel lapsu linguæ aliquis tali iuramento in communi sermone vtatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat iuramentum quod solemniter per Euangelium iurat, semper erit peccatum mortale. *refertur 22. q. 1. c. si aliqua causa.*

¶ 3. Præterea, Secundum iura, propter periurium aliquis incurrit infamiam: vt habetur * 6. quæstione prima, *cap. infames.*

prima, capit. Infames. Non autem videtur, quod propter quodlibet periurium aliquis infamiam incurrat, ficut dicitur de affertorio iuramento violato per periurium. Ergo videtur, quod non omne periurium fit peccatum mortale.

SED contra, Omne peccatum quod contrariatur præcepto diuino, eft peccatum mortale. Sed periurium contrariatur præcepto diuino. Dicitur enim Leuit. 19. Non periurabis in nomine meo. Ergo eft peccatum mortale.

lib. 1. Poft tex. 5. non malum à fin. t. i.

RESPONDEO dicendum, quod fecundum * doctrinam Philofophi, propter quod vnumquodque tale, illud magis. Videmus autem quod ea quæ ex fe funt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, fi in contemptum Dei fiant: funt peccata mortalia. Vnde multo magis quicquid eft, quod de fui ratione pertinet ad contemptum Dei, eft peccatum mortale. Periurium autem de fui ratione importat contemptum Dei. Ex hoc enim habet rationem culpæ, vt dictum * eft: quia ad irreuerentiam Dei pertinet. Vnde manifeftum eft, quod periurium, ex fui ratione, eft peccatum mortale.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod ficut fupra dictum * eft, coactio non aufert iuramento promiffo-rio vim obligandi, refpectu eius, quod licite fieri poteft. Et ideo fi aliquis non impleat quod coactus iurauit, nihilominus periurium incurrit, & mortaliter peccat. Poteft tamen per auctoritatem fummi Pontificis ab obligatione iuramenti abfolui; præfertim fi coactus fuerit tali metu, qui cadere poffet in conftantem virum. Quod autem dicitur, quod tales non funt puniendi tamquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter: fed quia pœna eis minor infligitur.

q. 89. a. 7. ad 3.

Ad fecundum dicendum, quod ille qui iocofe periurat, non euitat diuinam irreuerentiam: fed quantum ad aliquid magis auget. Et ideo non excufatur à peccato mortali. Ille autem qui ex lapfu linguæ falfum iurat, fi quidem aduertat fe iurare, & falfum effe quod iurat, non excufatur à peccato mortali, ficut nec à Dei contemptu: fi autem hoc non aduertat, non videtur habere intentionem iurandi: & ideo à crimine periurij excufatur. Eft ergo grauius peccatum, fi quis folemniter iuret per euangelium, quam fi per Deum in communi fermone iuret: tum propter fcandalum, tum propter maiorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde penfatis, grauius eft fi quis per Deum iurans periuret, quam fi periuret iurans per euangelium.

Ad

Ad tertium dicendum, quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso iure. Vnde non sequitur, si ille, qui iurat falsum iuramento assertorio, non est infamis ipso iure, sed solum per sententiam diffinitiuam latam contra eum in accusatione: quod propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso iure, qui frangit iuramentum promissorium solemniter factum: quia in eius potestate remanet, postquam iurauit, vt det suo iuramento veritatem: quod non contingit in iuramento assertorio.

Art. 4. *Vtrum peccet ille, qui iniungit iuramentum ei qui periurat?* 524

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ille peccet, qui iniungit iuramentum ei qui periurat. Aut enim scit eum verum iurare, aut falsum. Si scit eum verum iurare, pro nihilo ei iuramentum iniungit: si autem credit eum falsum iurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur, quod nullo modo debeat quis alicui iuramentum iniungere. *3. d. 39. a. 5. q. 1.*

¶ 2. Præterea, Minus est accipere iuramentum ab aliquo, quam iuramentum iniungere alicui. Sed recipere iuramentum ab aliquo, non videtur esse licitum, & præcipue si periuret: quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur, quod multo minus liceat exigere iuramentum ab eo qui periurat.

¶ 3. Præterea, Dicitur Leuitici quinto, Si peccauerit anima, & audierit vocem iurantis falsum, testisque fuerit, quod aut ipse vidit aut conscius est: nisi indicauerit, portabit iniquitatem suam. Ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem iurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere iuramentum.

SED contra, Sicut peccat ille qui falsum iurat, ita ille qui per falsos deos iurat. Sed licet vti iuramento eius, qui per falsos deos iurat, vt Augustinus * dicit ad Publicolam. Ergo licet iuramentum exigere ab eo qui falsum iurat. *epis. 154. nō longe à princ. tom. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod circa eum qui exigit ab alio iuramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit iuramentum pro seipso propria sponte, aut exigit iuramentum pro alio, ex necessitate officij sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit iuramentum tamquam persona priuata, distinguẽdum videtur, vt* Aug. dicit in sermone de periuriis. Si enim nescit eum iuraturum falsum, & ideo dicit, Iura mihi, vt fides ei fiat, non est peccatum, Tamẽ est humana *ser. 28. de ver. Ap. in v. edit. tom. 10.*

tentatio: quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud malum, de quo Dominus dicit Matth. 5: Quod amplius est, à malo est. Si autem scit eum fecisse, scilicet contrarium eius quod iurat, & cogit eum iurare, homicida est. Ille enim de suo periurio se interimit, sed iste manum interficientis impressit. Si autem aliquis exigat iuramentum tamquam persona publica, secundum quod exigit ordo iuris, ad petitionem alterius: non videtur esse in culpa, si ipse iuramentum exigat, siue sciat eum falsum iurare, siue verum: quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius instantiam exigit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit: quando pro se aliquis exigit iuramentum: & tamen non semper scit eum iurare verum vel falsum, sed quandoque dubitat de facto, & credit eum verum iuraturum: & tunc ad maiorem certitudinem exigit iuramentum.

epis. 154. ante medium, r. 2. Ad secundum dicendum, quod sicut * Augustinus dicit ad Publicolam, quamuis dictum sit, ne iuremus, numquam tamen me in Scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo iurationem accipiamus. Vnde ille qui iurationem recipit, non peccat, nisi forte quando propria sponte ad iurandum cogit eum, quem scit falsum iuraturum.

in l. q. super Luc. q. 1. t. 4. Ad tertium dicendum, quod sicut * August. dicit, Moyses non expressit in prædicta auctoritate, cui sit indicandum periurium alterius. Et ideo intelligitur quod debeat indicari talibus, qui magis possunt prodesse quam obesse periuro. Similiter, etiam non expressit, quo ordine debeat manifestari. Et ideo videtur seruandus ordo euangelicus, si sit peccatum periurij occultum. Et præcipue quando non vergit in detrimentum alterius: quia in tali casu non haberet locum ordo euangelicus, vt supra * dictum est. *q. 33. a. 7. & 8. & q. 68. art. 1.*

Ad quartum dicendum, quod licet malo vti propter bonum, sicut & Deus vtitur: non tamen licet aliquem ad malum inducere. Vnde licet eius qui per falsos deos iurare paratus est, iuramentum recipere: non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos iuret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum, falsum iurat: quia in tali iuramento deest bonum fidei, qua vtitur aliquis in iuramento illius, qui verum per falsos deos iurat. Vnde August. * dicit ad Publicolam, Vnde in iuramento eius qui falsum per verum Deum iurat, non videtur esse aliquod bonum, quo vti liceat. *epis. 154. non lõge à princ. tom. 2.*

QVAE

QVAESTIO XCIX.

De sacrilegio, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, quibus, rebus sacris irreuerentia exhibetur. Et primo, de sacrilegio. Secundo, de simonia.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, quid sit sacrilegium.

¶ Secundo, vtrum sit speciale peccatum?

¶ Tertio, de speciebus sacrilegij.

¶ Quarto, de pœna sacrilegij.

Art. 1. *Vtrum sacrilegium sit sacræ rei violatio?* 525

AD primum sic proceditur. Videtur, quod sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim decima septima *, quæstione quarta. Committunt sacrilegium qui de principis iudicio disputant: dubitantes an is dignus sit honore, quem Princeps elegerit. Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem. *infr. a. 2. ad 3. & q. 154. ar. 10. ad 3. * 17 q. 4. c. si quis suadente.*

¶. 2. Præterea, Ibidem † subditur, quod si quis permiserit Iudæos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur. Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur, quod sacrilegium non importet violationem alicuius sacri. *† 17. q. 4. c. constituit in med.*

¶ 3. Præterea, Maior est virtus Dei, quam virtus hominis. Sed res sacræ à Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari. Et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

SED contra est, quod * Isidorus dicit in lib. Etymolog. quod sacrilegus dicitur ab eo, quod sacra legit, id est furatur. *li. 10. c. 18. incip. Sapient. circa med.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra dictis † patet, sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad diuinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo, quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni: ita etiam ex hoc, quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam diuinum: & sic ei quædam reuerentia debetur, quæ refertur in Deum. Et ideo omne illud quod ad irreuerentiam rerum sacrarum pertinet, ad iniuriam Dei pertinet, & habet sacrilegij rationem. *† q. 81. a. 5 & 1. 2. q. 101. art. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum * in primo Ethicorum, bonum commune gentis, est quoddam diuinum; & ideo antiquitus rectores reipublicæ, diuini vocabantur, quasi diuinæ prouidentiæ ministri: secundum illud Sapient. sexto. *c. 2. in fine tom. 2.*

Cum effetis ministri regni illius, non recte iudicastis. Et sic per quandam nominis extensionem, illud quod pertinet ad irreuerentiam Principis, scilicet disputare de eius iudicio, an oporteat eum sequi: secundum quamdam similitudinem, sacrilegium dicitur.

Ad secundum dicendum, quod populus Christianus per fidem & sacramenta Christi sanctificatus est: secundum illud primæ ad Corinthios sexto, Sed abluti estis, sed sanctificati estis. Et ideo 1. Petr. 2. dicitur, Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis. Et ideo id, quod fit in iniuriam populi Christiani, scilicet quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreuerentiam sacræ rei Vnde rationabiliter sacrilegium dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hic large dicitur quæcumque irreuerentia vel exhonoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui
c. 5. parū ante me. tom. 5. honoratur, vt dicitur in * primo Ethicorum; ita etiam irreuerentia est in eo qui irreuerenter se habet, quamuis etiam nihil noceat ei, cui irreuerentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa in se non violetur.

516 Art. 2. *Vtrum sacrilegium sit peccatum speciale?*

17. q. 4. c. Si quis suadente, a med. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim * 17. q. 4. Committunt sacrilegium qui in diuinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant & offendunt. Sed hoc fit per omne peccatum. Nam peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei: vt † Augustinus dicit 22. contra Faustum. Ergo sacrilegium est generale peccatum.
l. 22. c. 27 in pr. to. 6

¶ 2. Præterea, Nullum speciale peccatum continetur sub diuersis generibus peccatorum: Sed sacrilegium sub diuersis generibus peccatorum continetur: puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat, sub luxuria, si quis Virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro: sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne speciale peccatum inuenitur distinctum ab aliis peccatis, vt de iniustitia speciali * Philosophus dicit in quinto Ethicorum. Sed
Lib. 5. c. 2. tom. 5. sacrilegium non videtur inueniri absque aliis peccatis, sed quandoque coniungitur furto, quandoque homicidio, vt * dictum est. Non ergo est speciale peccatum.
arg. 2. hu ius art.

SED

SED contra est, quod opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum & diuina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum:

RESPONDEO dicendum, quod vbicumque inuenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum: quia species cuiuslibet rei præcipue attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam, vel subiectum. In sacrilegio autem inuenitur specialis ratio deformitatis, qua scilicet violatur res sacra per aliquam irreuerentiam. Et ideo est speciale peccatum, & opponitur religioni. Sicut enim * Damascenus dicit in quarto libro, Purpura, regale indumentum facta, honoratur & glorificatur: & si quis hanc perforauerit, morte damnatur, quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reuerentiam agit: & sic per irreligiositatem peccat. *l. 4. orth. fi. dei, ca. 3. circ. med.*

Ad primum ergo dicendum, quod illi dicuntur sacrilegium in diuinæ legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant: sicut hæretici & blasphemi, qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc vero quod diuinæ legis verba peruertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet vnam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inueniri, secundum quod diuersa peccata ad finem vnius peccati ordinantur: prout etiam in virtutibus apparet, quibus imperatur ab vna virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reuerentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licet materialiter sint ibi diuersa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium interdum inuenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur: puta, si quis iudex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

Art. 3. *Vtrum species sacrilegij distinguantur secundum res sacras?* S. 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod species sacrilegij non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diuersitas non diuersificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum, videtur esse eadem ratio formalis peccati, & quod non sit diuersitas nisi materialis. Ergo per hoc non diuersificantur sacrilegij species. *inf. q. 154. art. 10. ad tertium.*

¶ 2. Præterea, Non videtur esse possibile, quod aliqua sint eiusdem speciei, & cum hoc differant specie. Sed homicidium, & furtum, & illicitus concubitus, sunt diuersæ species peccatorum. Ergo non possunt conuenire in vna specie sacrilegij. Et ita videtur, quod sacrilegij species distinguantur secundum diuersas species aliorum peccatorum, & non secundum diuersitatem rerum sacrarum.

¶ 3. Præterea, Inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo vna species sacrilegij esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committeret, esset sacrilegium: quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegij accipiuntur secundum res sacras.

SED contra est, quod actus & habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res sacra est obiectum sacrilegij, vt * dictum est. Ergo species sacrilegij distinguntur secundum differentiam rerum sacrarum.

a. 1. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, peccatum sacrilegij in hoc consistit, quod aliquis irreuerenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reuerentia rei sacræ, ratione sanctitatis: & ideo secundum diuersam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreuerentia exhibetur, necesse est quod sacrilegij species distinguantur. Tanto enim sacrilegium est grauius, quanto res sacra in quam peccatur, maiorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas & personis sacris, id est, diuino cultui dedicatis, & locis sacris, & rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet Dicitur enim secundo Machabeorum quinto. Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit. Et ideo grauius peccatum est sacrilegium, quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in vtraque sacrilegij specie diuersi gradus, secundum differentiam personarum & locorum sacrorum. Similiter etiam & tertia species sacrilegij, quæ circa alias res sacras committitur, diuersos habet gradus secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur: quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentũ, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committititur, grauissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptio-

art. 1. huius quæst.

ceptionem,& ipsæ imagines sacræ,& reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur,& dehonorantur;deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ & ministrorum;deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum,siue sint mobilia, siue immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegij incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis.Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid vnius speciei,& secundum aliud diuersarum: sicut Sortes & Plato conueniunt in specie animalis:differunt autem in specie colorati,si vnus sit albus,& alius niger.Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus: conuenire autem in specie secundum vnam rationem formalem sacrilegij: puta, si quis sanctimonialem violauerit verberando, vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum quod sacra persona committit,materialiter quidem & quasi per accidens est sacrilegium. Vnde * Hieronym. dicit, quod nugæ, in ore sacerdotis, sacrilegium sunt vel blasphemia. Formaliter autem & proprie illud solum peccatum sacræ personæ, sacrilegium est,quod agitur directe contra eius sanctitatem: puta,si virgo,Deo dicata,fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

* *in sententia habetur in epitaphio ad Eustochiū virginem à me.illius: incipit,es si cuncta corporu mei.*

Art. 4. *Vtrum pœna sacrilegij debeat esse pecuniaria?* 528

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod pœna sacrilegij non debeat esse pecuniaria: Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis:vnde capitali sententia punitur secundum leges ciuiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœna pecuniaria.

inf.q.154. a.10.ad2.

¶ 2. Præterea, Idem peccatum non debet duplici pœna puniri:secundum illud Nahum, 1. Non consurget duplex tribulatio. Sed pœna sacrilegij est excommunicatio:maior quidem si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam:minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit 1. ad Thessalon.2. Non fuimus aliquando in occasione auaritiæ.Sed hoc videtur ad occasionem auaritiæ pertinere, quod pœna pe-

na pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis pœna esse conueniens sacrilegij.

17. q. 4. c. si quis cō-tumax. *17. q. 2. c. quisquis inuentus.*

SED contra est, quod dicitur * 17. quæstione quarta. Si quis contumax vel superbus fugitiuum seruum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit, nongentos solidos componat. Et ibidem postea * subditur, Quisquis inuentus fuerit reus sacrilegij, triginta libras examinati argenti purissimi componat.

RESPONDEO dicendum, quod in pœnis infligendis duo sunt consideranda. Primo quidem, æqualitas, ad hoc quod pœna sit iusta: vt scilicet in quo quis peccat, per hoc torqueatur, vt dicitur Sapient. 11. Et hoc modo conueniens pœna sacrilegij, qui sacris iniuriam infert, est excommunicatio, per quam à sacris arcetur. Secundo autem consideratur vtilitas. Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, vt his territi homines à peccando desistant. Sacrilegus autem qui sacra non reueretur, non sufficienter videtur à peccando arceri per hoc, quod sacra ei interdicuntur, de quibus non curat. Et ideo secundum leges humanas adhibetur capitis pœna: secundum vero Ecclesiæ statuta, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, vt saltem pœnis temporalibus homines à sacrilegiis reuocentur.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco eius infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum, quod necesse est duas pœnas adhiberi, quando per vnam non sufficienter reuocatur aliquis à peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad tertium dicendum, quod si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem auaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam vtilitatem: & ideo non pertinet ad occasionem auaritiæ.

QVAESTIO C.

De simonia, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de simonia?
ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, quid sit simonia?

¶ Secundo, vtrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere?

¶ Tertio, vtrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus?

¶ Quarto,

¶ Quarto, vtrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa?

¶ Quinto, vtrum solum munus à manu faciat simoniacum, an etiam munus à lingua & ab obsequio?

¶ Sexto, de pœna simoniaci.

Art. I. *Vtrum simonia sit studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum?* 529

AD primum sic proceditur. Videtur, quod simonia non sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum. Simonia enim est hæresis quædam. Dicitur enim * 1. q. 1. Tolerabilior est Macedonij & eorum qui circa ipsum sunt, sancti Spiritus impugnatorum, impia hæresis, quam simoniacorum. Illi enim creaturam & seruum Dei Patris & Filij, Spiritum sanctum delirando fatentur. Isti vero eundem Spiritum sanctum efficiunt seruum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, siue seruum, siue aliquid aliud eorum quæ possidet. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut & fides, vt ex supra * dictis patet. Ergo simonia non debet per voluntatem diffiniri. 4. d. 25. q. 3. ar. 1. q. 1. per to. & q. 3. in corp. * 1. q. 1. c. Eos qui per pecunias. q. 10. a. 2.

¶ 2. Præterea, Studiose peccare, est ex malitia peccare: quod est peccare in Spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in Spiritum sanctum.

¶ 3. Præterea, Nihil est magis spirituale quam regnum cœlorum. Sed licet emere regnum cœlorum. Dicit enim * Gregor. in quadam homil. Regnum cœlorum tantum valet, quantum habes. Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale. Hom. 5. in Euan. non multum ante med.

¶ 4. Præterea, Nomen simoniæ à Simone Mago acceptum est: de quo legitur Actor. 8. quod obtulit Apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam: vt scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum sanctum. Non autem legitur quod aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

¶ 5. Præterea, Multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes, præter emptionem & venditionem, sicut permutatio, transactio. Ergo videtur, quod insufficienter diffiniatur simonia.

¶ 6 Præterea, Omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superflue ergo additur, Vel spirituali annexum.

¶ 7. Præterea, Papa secundum quosdam non potest com

committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Habetur 1. qu. 3. Altare. SED contra est, quod * Gregor. dicit in Registro, Altare, vel decimas, vel Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse, nullus fidelium ignorat.

1. 2. q. 18. art. 2. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, actus aliquis est malus ex genere, eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem & venditionis est materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primo quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari: vt de Sapientia dicitur Prouerb. 3. Pretiosior est cunctis opibus: & omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari. Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis prauitatem condemnans, dixit, Pecunia tua tecum sit in perditionem: quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri. Secundo, quia id non potest esse debita venditionis materia, cuius venditor non est Dominus: vt patet *argum. 1.* in auctoritate supra * inducta. Prælatus autem Ecclesiæ non est Dominus spiritualium rerum, sed dispensator: secundum illud 1. ad Cor. 4. Sic nos existimet homo vt ministros Christi & dispensatores mysteriorum Dei. Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proueniunt. Vnde & Dominus dicit Matth. 10. Gratis accepistis, gratis date. Et ideo aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreuerentiam exhibet Deo & rebus diuinis: propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde: ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia hæresis dicitur, secundum exteriorem protestationem: quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus sancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni: quod est hæreticum. Sciendum tamen, quod Simon Magus, præter hoc quod ab Apostolis Spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat à Deo **l. 8. c. 5. in princ.* creatus, sed à quadam superna virtute: vt dicit * Isidor. *† in prin. lib. 10. 6.* in lib. Etymolog. Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, vt patet in lib. † Aug. de hæresibus.

**q. 58. a. 4.* Ad secundum dicendum, quod sicut supra * dictum est,

eſt, Iuſtitia & omnes partes eius, & per conſequens omnia vitia oppoſita, ſunt in voluntate ſicut in ſubiecto. Et ideo conuenienter ſimonia per voluntatem diffinitur, Additur autem ſtudioſa, ad deſignandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem, & vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum ſanctum: ſed ſolum qui peccatum eligit per contemptum eorum, per quæ homines ſolent retrahi à peccando. vt ſupra * dictum eſt, *q. 14. a. 2.*

Ad tertium dicendum, quod regnum cœlorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, large ſumpto nomine emptionis, ſecundum quod accipitur pro merito: quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis, tum quia non ſunt condignæ paſsiones huius temporis, nec aliqua noſtra dona vel opera ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis, vt dicitur Roman. 8. tum quia meritum non conſiſtit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel paſſione, ſed in interiori affectu.

Ad quartum dicendum, quod Simon Magus ad hoc emere voluit poteſtatem ſpiritualem, vt eam poſtea venderet. Dicitur enim * 1. q. 3. quod Simon Magus donum Spiritus ſancti emere voluit, vt ex venditione ſignorum quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur. Et ſic illi qui ſpiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione, in actu vero illi qui emere volunt. Illi autem qui vendunt in actu, imitantur Giezi diſcipulum Heliſæi, de quo legitur 4. Reg. 5. quod accepit pecuniam à leproſo mundato. Vnde venditores ſpiritualium poſſunt dici, non ſolum Simoniaci, ſed etiam Giezitæ. *1. q. 3. ca. Saluator nō remote à prin.*

Ad quintum dicendum, quod nomine emptionis, & venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Vnde nec permutatio præbendarum, vel Eccleſiaſticorum beneficiorum fieri poteſt auctoritate partium, abſque periculo ſimoniæ, ſicut nec tranſactio, vt iura determinant. Poteſt tamen prælatus ex officio ſuo permutationes huiuſmodi facere pro cauſa vtili, vel neceſſaria.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut anima viuit ſecundum ſeipſam; corpus autem viuit ex vnione animæ: ita etiam quædam ſunt ſpiritualia ſecundum ſeipſa, ſicut ſacramenta, & alia huiuſmodi, quædam autem dicuntur ſpiritualia ex hoc quod talibus adhærent. Vnde * 1. q. 3. dicitur c. Si quis obiecerit, quod ſpiritualia ſine corporalibus rebus non proficiunt, ſicut nec anima ſine corpore corporaliter viuit. *1. q. 3. ca. Si quis obiecerit.*

Ad ſeptimum dicendum, quod Papa poteſt incur-

rere·

rere vitium simoniæ, sicut & quilibet alius homo: peccatum enim tanto in aliqua persona est grauius, quanto maiorem obtinet locum. Quamuis enim res Ecclesiæ sint eius, vt principalis dispensatoris, non tamen sunt eius vt domini, & possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus Ecclesiæ alicuius, non careret vitio simoniæ. Et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiæ.

53c Art. 2. *Verum semper sit illicitum, pro sacramentis pecuniam dare?*

4. di. 25. q. 3 art. 1 quæst. 1. 3. parte q. 68. a. 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non semper sit illicitum, pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est ianua sacramentorum, vt in 3. parte * dicitur. Sed licet (vt videtur) in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo: puta, quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere, vel vendere sacramenta.

¶ 2. Præterea, Maximum sacramentorum est eucharistia, quæ in missa consecratur. Sed pro missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam, vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multo magis alia sacramenta emere, vel vendere.

¶ 3. Præterea, Sacramentum pœnitentiæ est sacramentum necessitatis, quod præcipue in absolutione consistit. Sed quidam absoluentes ab excommunicatione, pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere, vel vendere.

¶ 4. Præterea, Consuetudo facit vt non sit peccatum id quod alias peccatum esset: sicut * Augustinus dicit, quod habere plures vxores quando mos erat, crimen non erat. Sed apud quosdam est consuetudo, quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum, & ordinibus clericorum, pro chrismate, vel oleo sancto & aliis huiusmodi, aliquid detur. Ergo videtur, quod hoc non sit illicitum.

l. 22 contra Faustum, c. 47. circ. prin. t. 6.

¶ 5. Præterea, Contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem, vel ab episcopatu obtinendo vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet vnicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

¶ 6. Præterea, Matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

* ca. Qui pro pecunia, c. non satis. & c. cum in ecclesiæ corpore extra de simonia.

SED contra est, quod dicitur * 1. q. 1. Qui pro pecunia quemquam consecrauerit, alienus sit à sacerdotio.

RESPONDEO dicendum, quod sacramenta nouæ legis sunt maxime spiritualia, in quantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest: & eius rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet à populo sustentari, secundum illud Apost. 1. ad Corinth. 9. Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt edunt: & qui altario deseruiunt, cum altario participant? Sic ergo dicendum est, quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari: quia consuetudo non præiudicat iuri naturali, vel diuino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud, cuius pretium potest pecunia æstimari vt Philosophus dicit in 3. Ethic. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum, qui sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ, & consuetudines approbatas: non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tamquam pretium mercedis, sed tamquam stipendium necessitatis. Vnde super illud 1. ad Timoth. 5. Qui bene præsunt presbyteri, &c. dicit * Gloss. August. Accipiant sustentationem necessitatis à populo, mercedem dispensationis à domino. *Est Aug. l. de Pastor. c. 2. circ. fi. t. 9.*

Ad primum ergo dicendum, quod in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est pecandum, pro eodem est habendum, si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Vnde ille qui gerit curam pueri, in tali casu, licite potest eum baptizare, vel à quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam à sacerdote emere: quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, & immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset per alium baptizari. Quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere. Suppleretur enim ei ex baptismo flaminis, quod ei ex sacramento deesset.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis eucharistiæ, aut missæ decantandæ (hoc enim esset simoniacum:) sed quasi stipendium suæ sustentationis, vt * dictũ est. *In co. art.*

Ad tertium dicendum, quod pecunia non exigitur ab eo qui absoluitur, quasi pretium absolutionis: (hoc enim esset simoniacum,) sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad

In corp. art. & 1. 2. q. 97. art. 3. Ad quartum dicendum, quod sicut * dictum est, consuetudo non præiudicat iuri naturali vel diuino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis cum intentione emendi, vel vendendi, est manifeste simonia, & præcipue si ab inuito exigantur. Si vero exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia: si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis obseruantiam, & præcipue quando aliquis voluntarie soluit. In his tamen omnibus solicite cauendum est quod habet speciem simoniæ, vel cupiditatis: secundum illud Apostoli 1. ad Thess. vlt. Ab omni specie mala abstinete vos.

Ad quintum dicendum, quod antequam alicui acquiratur ius in episcopatu, vel quacumque dignitate, vel præbenda, per electionem, vel prouisionem, seu collationem, simoniacum esset aduersantium obstacula pecunia redimere: sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam ius alicui iam acquisitum est, licet per pecuniam iniusta impedimenta remouere.

Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare: quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est vsquequaque verum, *Non cōpleuit, morte præuentus.* vt in * tertia parte huius operis dicetur. Et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, in quantum est naturæ officium, licitum est: in quantum vero est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum iura prohibetur, ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

531 Art. 3. *Vtrum liceat dare, & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus?*

q. 4. d. 25. q. 3. art. 2 q. 2. & quolib. 8. artic. 11. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod licitum sit dare, & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Vsus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro vsu prophetiæ olim aliquid dabatur, vt patet 1. Reg. 9. & 3. Reg. 14. Ergo videtur, quod liceat dare & recipere pecuniam pro actu spirituali.

¶ 2. Præterea, Oratio, prædicatio, laus diuina, sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia, pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. 16. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus, temporalia debentur, secundum Apostolum 1. Corint. 9. Celebrantibus etiam diuinas laudes in ec-

clesiastico officio,& processiones facientibus, aliquid datur:& quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

¶ 3. Præterea, Scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro vsu scientiæ licet pecuniam accipere:sicut aduocato licet vendere iustum patrocinium, & medico consilium sanitatis, & magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur, quod liceat prælato aliquid accipere pro vsu spiritualis suæ potestatis:puta pro correctione,vel dispensatione,vel aliquo huiusmodi.

¶ 4. Præterea,Religio est status spiritualis perfectionis.Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur,exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

SED contra est, quod dicitur * 1. q. 1. Quicquid inuisibilis gratiæ consolatione tribuitur, numquam quæstibus,vel quibuslibet præmiis venundari penitus debet. Sed omnia huiusmodi spiritualia per inuisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus, vel præmiis venundare. *ca. Quicquid.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam : ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, & ad eam disponunt : quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet à populo sustentari,cui spiritualia administrant:secundum illud 1.ad Cor. 9. Quis militat suis stipendiis vmquam ? Quis pascit gregem, & de lacte gregis non manducat?Et ideo vendere quod spirituale est, in huiusmodi actibus, aut emere, simoniacum est. Sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiæ, & consuetudinem approbatam, licitum est : ita tamen quod desit intentio emptionis, vel venditionis:& quod ab inuitis non exigatur per spiritualiũ subtractionem, quæ sunt exhibenda. Hoc enim haberet quamdam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis,licite possunt statutæ, & consuetæ oblationes, & quicumque alij prouentus exigi à nolentibus,& valentibus soluere, auctoritate superioris interueniente.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * Hieronymus dicit super Micheam,Munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ vsum : quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum. *Post me. comm. ad 3. c. Mithea,t.6.*

Ad

Ad secundum dicendum, quod illi qui dant eleemosynas pauperibus, vt orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere. Sed per gratuitam beneficentiam, pauperum animos prouocant ad hoc quod pro eis gratis & ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium: non autem ad emendum prædicationis verbum. Vnde super illud 1. ad Timoth. 5. Qui bene præsunt presbyteri, &c. dicit * Gloss. Necessitatis est accipere vnde viuitur, charitatis est præbere: non tamen venale est Euangelium, vt pro his prædicetur. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio. Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officij, siue pro viuis, siue pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendiū. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere, aliquæ eleemosinæ recipiuntur. Si autem, huiusmodi pacto interueniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis, vel venditionis, simoniacum esset. Vnde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur, quod non fieret processio in funere alicuius, nisi solueret certam pecuniæ quantitatem quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur, quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur: quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi, & præterea prima ordinatio habet speciem exactionis; secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

* Est Aug. in l. de Pastor. c. 2. nō longe à fin. tom. 9.

Ad tertium dicendum, quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad vsum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione: & etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus Ecclesiæ, Et ideo si aliquid acciperet pro vsu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officij deberet impendere; sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ vsum. Et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere; nec etiam pro hoc quod vices suas committant, nec etiam pro hoc quod subditos suos corrigant, vel à corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant: non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, & non suscepit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis vsum scientiæ impendere, licite potest pretium

suæ

suæ doctrinæ vel consilij accipere : non quasi veritatem, aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem, vnde grauiter peccaret. Sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiæ, & alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt : à quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant, vel prætermittant.

Ad quartum dicendum, quod pro ingressu monasterij non licet aliquid exigere, vel accipere quasi pretium. Licet tamen si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterij exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterij opes. Similiter etiam licitum est, si propter deuotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur. Sicut etiam licitum est aliquem è conuerso prouocare ad deuotionem monasterij per temporalia beneficia, vt ex hoc inclinetur ad monasterij ingressum : licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterij, vt habetur * 1. quæst. 2. cap. Quam pio. 1. q. 2. c. Quam pio. 532

Art. 4. *Vtrum sit licitum pecuniam accipere pro his, quæ sunt spiritualibus annexa ?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod licitum sit pecuniam accipere pro his, quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus esse annexa : quia temporalia sunt propter spiritualia quærenda. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit : quod patet esse falsum. Sup. a. 1. ad 6. & 4. d. 25. q. 3. a. 2. q. 3.

¶ 2. Præterea, Nihil videtur magis esse spiritualibus annexum, quam vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captiuorum, vt Ambros. dicit *. Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa. lib. 2. de Offic. c. 28. to. 1.

¶ 3. Præterea, Spiritualibus annexa dicuntur ius sepulturæ, ius patronatus, & ius primogenituræ, secundum antiquos (quia primogeniti ante legem, sacerdotis officio fungebantur) & etiam ius accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, vt habetur Genes. 23. Iacob autem emit ab Esau ius primogenituræ, vt habetur Genes. 25. Ius etiam patronatus transit cum re vendita,

&

& in feudum conceditur: decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus & redimi possunt; prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cum tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere & vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

1. q. 3. c. *Si quis obiecerit.* SED contra est, quod dicit * Paschalis Papa: & habet 1. quæst. 3. can. Si quis obiecerit, Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum prouenit, neutrum inuenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliud Ecclesiasticum.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter. Vno modo, sicut ex spiritualibus dependens: sicut habere beneficia Ecclesiastica, dicitur spiritualibus annexum: quia non competit nisi habenti officium clericale. Vnde huiusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet: quia eis venditis intelliguntur etiam spiritualia venditioni subiici. Quædam autem sunt annexa spiritualibus, in quantum ad spiritualia ordinantur: sicut ius patronatus quod ordinatur ad præsentandum clericos ad Ecclesiastica beneficia: & vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum vsum. Vnde huiusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem in quantum sunt spiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicuti fini. Et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet: sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum, quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa, sicut fini: & ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro necessitate Ecclesiæ & pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo præmissa oratione prius confringantur: quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum. Vnde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quod spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum: & ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad vsum sepulturæ, vt ibi institueret sepulchrum: sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cœmeterium, vel etiam Ecclesiam. Tamen quia

ap

apud gentiles loca sepulturæ deputata, religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccauit vendens: licet Abraham non peccauerit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem. Licet enim etiam nunc terram vbi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis: sicut & de materia sacrorum vasorum dictum est *. Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamuis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham, quod gratis recipere sine eius offensa non posset. *In solut. pra. arg.*

Ius autem primogenituræ debebatur Iacob ex diuina electione, secundum illud Malachiæ 1. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Et ideo Esau peccauit primogenita vendens: Iacob autem non peccauit emendo: quia intelligitur suam vexationem redimisse. Ius autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari; sed transit cum villa, quæ venditur vel conceditur. Ius autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales, quæ nomine decimæ dantur, vt supra dictum est *. *q. 88. a. 3.*

Circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quod si episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinauerit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, & in pios vsus expendendum: non est illicitum. Si vero ab eo cui beneficium confert, requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficij: idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret; & non caret vitio simoniæ.

Art. 5. *Vtrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel à lingua?* 533

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel à lingua. Dicit enim Gregorius in Registro*, Ecclesiasticis vtilitatibus deseruientes, Ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere. Sed deseruire Ecclesiasticis vtilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto Ecclesiastica beneficia largiri. *4. d. 25. q. 3. a. 3. li. 2. c. 57. in pr.*

¶ 2. Præterea, Sicut carnalis videtur esse intentio, si quis alicui det beneficium Ecclesiasticum pro suscepto beneficio: ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio. Ergo nec primum.

¶ 3. Præterea, Id quod solum ad preces alicuius fit, gratis fieri videtur: & ita non videtur locum ha-

 bere

bere simonia, quæ in emptione vel venditione consistit. Sed munus à lingua intelligitur, si quis ad preces alicuius Ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc est simoniacum.

¶. 4. Præterea, Hypocritæ spiritualia opera faciunt, vt laudem humanam consequantur, quæ ad munus linguæ pertinere videtur. Nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus à lingua simonia contrahitur.

SED contra est, quod * Vrbanus Papa dicit, Quisquis res Ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra munere linguæ, vel obsequij, vel pecuniæ largitur vel adipiscitur, simoniacus est.

Habetur 1. q. 3 c. Saluator ante medium. art. 2. huius q.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, nomine pecuniæ intelligitur cuiuscunque pretium, quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem, quod obsequium hominis ad aliquam vtilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari. Vnde & pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est, quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data vel promissa, qua illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicuius ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam vtilitatem: quæ potest pecuniæ pretio æstimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem. quod pertinet ad munus, à manu: ita etiam contrahitur per munus à lingua vel ab obsequio.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum, & ad spiritualia ordinatum (puta ad Ecclesiæ vtilitatem, vel ministrorum eius auxilium,) ex ipsa deuotione obsequij redditur dignus Ecclesiastico beneficio, sicut & propter alia bona opera. Vnde non intelligitur esse munus ab obsequio. Et in hoc casu loquitur Greg. Si vero sit inhonestum obsequium vel ad carnalia ordinatum (puta quia seruiuit prælato ad vtilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonij sui, vel ad aliquid huiusmodi) erit munus ab obsequio, & est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcunque carnalem affectionem est quidem illicita & carnalis collatio, non tamen simoniaca: quia nihil ibi accipitur. Vnde hoc non pertinet ad contractum emptionis & venditionis, in

quo

quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium Ecclesiasticum alicui, hoc pacto vel intentione, vt exinde suis consanguineis prouideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quod munus à lingua dicitur, vel ipsa laus pertinens ad fauorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur fauor humanus, vel contrarium euitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere, qui preces pro indigno porrectas exaudit. Vnde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum: quia subest debita causa, ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur: tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad fauorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat vt obtineat curam animarum, ex ipsa præsumptione redditur indignus: & sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium Ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad quartum dicendum, quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat: & simulando magis furtiue surripit laudem humanam, quam emat. Vnde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

Art. 6. *Vtrum sit conueniens simoniaci pœna, vt priuetur eo quod per simoniam acquisiuit?* 8 ; 4

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non sit 4. dis 25.
conueniens simoniaci pœna, vt priuetur eo quod 9. 3. a. 1.
per simoniam acquisiuit. Simonia enim committitur ex 9. 1. ad 1.
eo quod alicuius muneris interuentu spiritualia acquirantur. Sed quædam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti: sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conueniens pœna, vt quis priuetur eo quod simoniace acquisiuit.

¶ 2. Præterea, Contingit quandoque, quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito, vt ab eo recipiat ordines: & videtur quod ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo Episcopus non amittit Episcopalem potestatem, si eam simoniace acquisiuit.

¶ 3. Præterea, Nullus debet puniri pro eo quod non est factum, eo sciente & volente: quia pœna debetur peccato, quod est voluntarium, vt ex su-

1.2.q.74. a.1.& 2. & q.71. a.5.& 6. pra dictis patet *. Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale, procurantibus aliis, eo nesciente & nolente. Ergo non debet puniri per priuationem eius quod ei collatum est.

¶ 4. Præterea, Nullus debet portare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium Ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in vtilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes: puta, quando prælatus, & totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum, quod per simoniam acquiritur.

¶ 5. Præterea, Quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, & votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolui ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus quod simoniace acquisiuit, amittere.

¶ 6. Præterea, Exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est iudicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate: vnde & per voluntatem diffinitur, vt dictum est *. Ergo non debet semper aliquis priuari eo quod simoniace acquisiuit. *art.1. huius q.*

¶ 7. Præterea, Multo maius est promoueri ad maiora bona, quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promouentur ad maiora. Ergo non semper debent susceptis priuari.

1.q.1.c. Si quis epis. SED contra est, quod dicitur * 1. q. 1. cap. si quis Episcopus, Qui ordinatus est, nihil ex ordinatione vel promotione, quæ est per negotiationem facta, proficiat, sed sit alienus à dignitate vel sollicitudine, quam pecuniis acquisiuit.

Constitutio Pii V incip. Cū primum Apostolatus. RESPONDEO dicendum, quod nullus potest licite retinere id quod contra voluntatem domini acquisiuit: puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem & ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licite retinere non posset. Dominus autem, cuius Ecclesiarum prælati sunt dispensatores & ministri, ordinault vt spiritualia gratis darentur: secundum illud Matth. 10. Gratis accepistis, gratis date. Et ideo qui muneris interuentu spiritualia quæcunque assequitur, ea licite retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur: scilicet infamia & depositione, si sint clerici; & excommunicatione, si sint laici, vt habetur * 1. q. 1, can. Si quis Episcopus. *1.q.1.c. Si quis episcopus sumitur ex conc. Calcedonen. can.2.*

Ad

Ad primum ergo dicendum,quod ille qui ſimoniace recipit ſacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam ſacramenti: non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem: eo quod quaſi furtiue ſuſcepit characterem contra principalis domini voluntatem. Et ideo eſt ipſo iure ſuſpenſus: & quo ad ſe, vt ſcilicet de executione ſui ordinis ſe non intromittat; & quo ad alios, vt ſcilicet nullus ei communicet in ordinis executione, ſiue ſit peccatum eius publicum, ſiue occultum. Nec poteſt repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius iniuſte detineat. Si vero ſit ſimoniacus, quia contulit ordinem ſimoniace, vel quia dedit, vel recepit beneficium ſimoniace, vel fuit mediator ſimoniæ: ſi eſt publicum, eſt ipſo iure ſuſpenſus, & quo ad ſe, & quo ad alios. Si autem eſt occultum, eſt ſuſpenſus ipſo iure quo ad ſe tantum,non autem quo ad alios.

Ad ſecundum dicendum, quod nec propter præceptum eius, nec etiam propter excommunicationem, debet aliquis recipere ordinationem ab Epiſcopo, quem ſcit ſimoniace promotum. Et ſi ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiam ſi ignoraret eum eſſe ſimoniacum: ſed indiget diſpenſatione. Quamuis quidam dicant, quod ſi non poteſt probare eum eſſe ſimoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, ſed non debet exequi ſine diſpenſatione. Sed hoc abſque ratione dicitur: quia nullus debet obedire alicui ad communicandum ſibi in facto illicito. Ille autem qui eſt ipſo iure ſuſpenſus, & quo ad ſe, & quo ad alios, illicite confert ordinem. Vnde nullus debet ſibi communicare, recipiendo ab eo quacunque ex cauſa. Si autem ei non conſtat, non debet peccatum credere alterius: & ita cum bona conſcientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem epiſcopus ſit ſimoniacus aliquo alio modo, quam per promotionem ſuam ſimoniace factam, poteſt ab eo ordinem recipere, ſi ſit occultum: quia non eſt ſuſpenſus quo ad alios, ſed ſolum quo ad ſeipſum, vt dictum eſt *. *In ſolut. ad præe. arg.*

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis priuetur eo quod accepit, non ſolum eſt pœna peccati, ſed etiam quandoque eſt effectus acquiſitionis iniuſtæ: puta, cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non poteſt. Et ideo ſi aliquis ſcienter,& propria ſponte ſimoniace accipiat ordinem,vel eccleſiaſticum beneficium,non ſolum priuatur eo quod accepit, vt ſcilicet careat executione ordinis,& beneficium reſignet cum fructibus inde perceptis:ſed etiam vlterius

punitur, quia notatur infamia. Et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt à possessore diligenti. Quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causa fructuum, exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in vtilitatem Ecclesiæ. Si vero eo nec volente nec sciente, per alios alicuius promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, & tenetur resignare beneficium quod est consecutus cum fructibus extantibus: non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit: nisi forte inimicus eius fraudulenter pecuniam daret pro alicuius promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit. Tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, soluendo quod fuit promissum.

Ad quartum dicendum, quod pecunia, vel possessio, vel fructus simoniace accepti, debent restitui Ecclesiæ, in cuius iniuriam data fuerunt, non obstante quod prælatus, vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ, fuit in culpa: quia eorum peccatum non debet aliis nocere: ita tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccauerant, inde commodum non consequantur. Si vero prælatus & totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris, vel pauperibus, vel alteri Ecclesiæ erogari.

Ad quintum dicendum, quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenuntiare. Et si eis scientibus commissa est simonia post Concilium generale, sine spe restitutionis de monasterio suo repelluntur: & ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco eiusdem ordinis, si arctior ordo non inueniretur. Si vero hoc fuit ante Concilium, debent in aliis locis eiusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensatiue debent in eisdem monasteriis recipi, ne in seculo euagentur: mutatis tamen prioribus locis, & inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus siue ante Concilium, siue post, sint simoniace recepti: postquam renuntiauerint, possunt de nouo recipi locis mutatis, vt dictum est *.

In hac solutione.

Ad sextum dicendum, quod quo ad Deum sola voluntas facit simoniacum. Sed quo ad pœnam ecclesiasticam exteriorem non punitur vt simoniacus, vt abrenuntiare teneatur, sed debet de mala intentione pœnitere.

Ad septimum dicendum, quod dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniace scienter, solus Papa potest.

potest. In aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare: ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisiuit, & tunc dispensationem consequatur: vel paruam, vt habeat laicam communionem: vel magnam, vt post pœnitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat: vel maiorem, vt remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus: vel maximam, vt in eadem Ecclesia etiam maiores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

QVAESTIO CI.

De pietate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde post religionem considerandum est de pietate: cuius opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

CIRCA pietatem ergo quæruntur quatuor.

¶ Primo, ad quos pietas se extendat.

¶ Secundo, quid per pietatem aliquibus exhibeatur.

¶ Tertio, vtrum pietas sit specialis virtus?

¶ Quarto, vtrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum? 535

Art. I. *Vtrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum?* 3. d. 33. q. 3. art. 4. q. 1. cor. & ad 2. &

AD primum sic proceditur. Videtur, quod pietas
non se extendat ad determinatas personas ali-
quorum hominum. Dicit enim August. in 10. de ciuit. 1 Tim 4.
Dei *, quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, lect. 2. &
quam Græci Eusebiam vocant. Sed Dei cultus non 2. 1.
dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad * cap. 1. à
Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad med. t. 5.
aliquas hominum personas. † lib. 1. c.

¶ 2. Præterea, Gregor. dicit in 5. Moral. † Pietas in 12. parum
die suo conuiuium exhibet, quia cordis viscera mise- ante med.
ricordiæ operibus replet. Sed opera misericordiæ sunt tom. 3.
omnibus exhibenda, vt patet per August. in * 1. de * lib. 1. c.
doctr. Christ. Ergo pietas non se extendit determinate 30. parum
ad aliquas speciales personas. ante med.

¶ 3. Præterea, Multæ sunt aliæ in humanis rebus tom. 3.
communicationes, præter consanguineorum & conci- * lib. 8. c.
uium communicationem: vt patet per Philosoph. in 11. & 12.
8. Ethic. * Et super quamlibet earum aliqua amicitia tom. 5.
fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus: vt dicit † glos. in-
gloss. † 2. ad Timoth. 3. super illud, Habentes quidem terl. ibid.
speciem pietatis. Ergo non solum ad consanguineos * lib. 2. de
& conciues pietas se extendit. Inuent. in

SED contra est, quod Tullius dicit * in sua Rhe- fol. 4. an-
torica, quod pietas est per quam sanguine iunctis, pa- te fin. lib.

 triæque

triæque beneuolis officium, & diligens tribuitur cultus.

RESPONDEO dicendum, quod homo efficitur diuersimode aliis debitor, secundum eorum diuersam excellentiam, & diuersa beneficia ab eis suscepta. In vtroque autem Deus summum obtinet locum, qui & excellentissimus est, & est nobis essendi & gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse & gubernationis principia sunt parentes & patria, à quibus, & in qua nati & nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus & patriæ. Vnde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus & patriæ. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum: quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur quod ex eisdem parentibus processerunt: vt patet per Philosophum in 8. Ethicor.* In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium conciuium, & omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hos pietas principaliter se extendit.

l. 8. c. 12. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod in maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus. Vnde dicitur Malach. 1. Si ego pater, vbi est honor meus? Et ideo nomen pietatis etiam ad diuinum cultum refertur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. dicit in * 10. de ciuit. Dei, More vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur. Quod ideo arbitror euenisse, quia hæc fieri præcipue mandat Deus, quæ sibi præ sacrificiis placere testatur: ex qua consuetudine factum est, vt & Deus ipse pius dicatur.

l. 10. c. 1. à med. o. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod communicationes consanguineorum & conciuium magis referuntur ad principia nostri esse, quam aliæ communicationes. Et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

536 Art. 2. *Vtrum pietas exhibeat parentibus sustentationem?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum decalogi, Honora patrem tuum & matrem tuam. Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

¶ 2. Præterea, illis homo debet thesaurizare, quos tenetur sustentare. Sed secundum Apostolum, vt habe

habetur 2. ad Cor. 12. filij non debent thesaurizare parentibus. Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

¶ 3. Præterea, Pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos, & conciues, vt dictum est *. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos & conciues sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum. *art.præc.*

SED contra est, quod dominus Matth. 15. redarguit Pharisæos, quod impediebant filios, ne parentibus sustentationem exhiberent.

RESPONDEO dicendum, quod parentibus & conciuibus aliquid debetur dupliciter. Vno modo per se. Alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem, in quantum pater est: qui cum sit superior, quasi principium filij existens, debetur ei à filio reuerentia & obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit: puta si sit infirmus, quod visitetur, & eius curationi intendatur; & si sit pauper, quod sustentetur: & sic de aliis huiusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo * Tullius dicit, quod pietas exhibet & officium & cultum: vt officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reuerentiam siue honorem; quia vt dicit Aug., in † 10 de ciuit. Dei, Dicimur colere homines, quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus. * *lib. 2. de Inuent. fol. 4. ante fin. lib.* † *li. 10. c. 1. in med. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod in honoratione parentum intelligitur omnis subuentio quæ debet parentibus exhiberi, vt Dominus interpretatur Matt. 15. Et hoc ideo, quia subuentio fit patri ex debito, tanquam maiori.

Ad secundum dicendum, quod quia pater habet rationem principij, filius autem habet rationem à principio existentis: ideo per se patri conuenit, vt subueniat filio: & propter hoc non solum ad horam debet ei subuenire, sed ad totam suam vitam: quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens, ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subuenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum: quia naturaliter non parentes filiorum, sed filij parentum sunt successores.

Ad tertium dicendum, quod cultus & officium, vt * Tullius dicit *, debetur omnibus sanguine iunctis, & patriæ beneuolis. Non tamen æqualiter omnibus, sed præcipue parentibus; aliis autem secundum propriam facultatem, & decentiam personarum. * *lib. 2. de inuēt. in fol. 4. ante med. tom. 5.*

537 Art. 3. *Vtrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium & cultum aliquibus, ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus à charitate distincta.

¶ 2. Præterea, Cultum Deo exhibere, est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, vt dicit Aug.* 10. de ciuit. Dei. Ergo pietas non distinguitur à religione.

lib. 10. c. 1. 10. 5.

¶ 3. Præterea, Pietas quæ exhibet cultum & officium patriæ, videtur esse idem cum iustitia legali, quæ respicit bonum commune. Sed iustitia legalis est virtus generalis, vt patet per Philos. in 5. Ethic.* Ergo pietas non est virtus specialis.

l. 5. Etic. c. 1. & 2.

SED contra est, quod ponitur à Tullio † pars iustitiæ.

† li. 2. de inuent. in fol. 4. ante fin. lib.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua virtus specialis est, ex hoc quod respicit aliquod obiectum secundum aliquam specialem rationem. Cum autem ad rationem iustitiæ pertineat, quod debitum alij reddat: vbi inuenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Dicitur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium, producens in esse, & gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, in quantum parentibus, & patriæ, & his qui ad hæc ordinantur, officium & cultum impendit: & ideo pietas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quædam protestatio fidei, & spei, & charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum: ita etiam pietas est quædam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes & ad patriam.

Ad secundum dicendum, quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi & gubernationis, quam pater vel patria; & ideo alia virtus est religio, quæ cultum Deo exhibet, à pietate, quæ exhibet cultum parentibus & patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quandam superexcellentiam & causalitatem transferuntur in Deum: vt Dionys. dicit in lib.* de diu. nom. Vnde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut & Deus excellenter dicitur pater noster.

Ex cap. 1. habetur.

Ad tertium dicendum, quod pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium. Sed iustitia legalis respicit bonum patriæ, secundum quod est bonum commune. Et ideo iusti

iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis, quam pietas.

Art. 4. *Vtrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes?* 538

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus Luc. 14. Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrem, & vxorem, & filios, & fratres, & sorores, adhuc autem & animam suam, non potest meus esse discipulus. Vnde & in laudem Iacobi & Ioannis, Matth. 4. dicitur, quod relictis retibus & patre, secuti sunt Christum. Et in laudem Leuitarum dicitur Deuter. 33. Qui dixit patri suo & matri suæ, nescio vos; & fratribus suis, ignoro illos; & nescierunt filios suos: hi custodierunt eloquium tuum. Sed ignorando parentes & alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quod prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermitenda.

¶ 2 Præterea, Matt. 8. & Luc. 9. dicitur, quod Dominus dicenti sibi, Permitte me primum ire & sepelire patrem meum, respondit: Sine vt mortui sepeliant mortuos suos: Tu autem vade, & annuntia regnum Dei: quod pertinet ad religionem. Sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

¶ 3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur pater noster. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

¶ 4. Præterea, Religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis obseruantias implere, secundum quas suis parentibus subuenire impediuntur: tum propter paupertatem, quia proprio carent: tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

SED contra est, quod Dominus Matth. 15. redarguit Pharisæos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

RESPONDEO dicendum, quod religio, & pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alij virtuti contrariatur, aut repugnat: quia secundum Philosof. * in prædicamentis. Bonum non est bono contrarium. Vnde non potest esse quod pietas, & religio se mutuo

In ea. de oppositis, nō remote à fine, E. lib. 2. Topic. c. 3

impediant, vt propter actum vnius actus alterius excludatur. Cuiuslibet enim virtutis actus, vt ex supra dictis patet †, debitis circumstantiis limitatur: quas si prætereat, iam non erit virtutis actus, sed vitij. Vnde ad pietatem pertinet officium, & cultum parentibus exhibere, secundum debitum modum. Non est autem debitus modus, vt plus homo tendat ad colendum patrem, quam ad colendum Deum. Sed sicut Ambros. * dicit super Luc. Necessitudini generis, diuinæ religionis pietas antefertur. Si ergo cultus parentum abstrahat nos à cultu Dei, iam non esset pietatis, parentum insistere cultui contra Deum. Vnde Hieron. dicit in epist. ad Heliodorum †, Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, ad vexillum crucis euola: summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes, propter diuinum religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus non abstrahamur à diuino cultu, hoc iam pertinebit ad pietatem: & sic non oportebit propter religionem, pietatem deserere.

† 1. 2. q. 7. a. 2. & q. 18. a. 3.

* in Luc. 12 in ti. De spir. tuali intellectu eius quod Dominus dixit, t. 5.

† ad Heliodor. de laude vitæ solitariæ, non procul à prin. t. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregor. * exponens illud verbum Domini, dicit quod parentes, quos aduersarios in via Dei patimur, odiendo, & fugiendo nescire debemus. Si enim parentes nostri nos prouocent ad peccandum, & abstrahant nos à cultu diuino, debemus quãtum ad hoc eos deserere, & odire. Et hoc modo dicuntur Leuitæ suos consanguineos ignorasse: quia idololatris secundum mandatum domini non pepercerunt, vt habetur Exod. 32. Iacobus autem & Ioannes laudantur ex hoc quod sunt secuti Dominum, dimisso parente: non quia eorum pater eos prouocaret ad malum, sed quia aliter æstimabant ipsum posse vitam transigere, eis Christum sequentibus.

* Ho. 37. in Euan non multum procul à pr.

Ad secundum dicendum, quod dominus ideo prohibuit discipulum à sepultura patris, quia sicut Chrys. dicit *, Per hoc eum dominus à multis malis eripuit, puta, luctibus, & mœroribus, & aliis quæ hinc expectantur. Post sepulturam enim erat necesse & testamenta scrutari, & hæreditatis diuisionem, & alia huiusmodi, & præcipue quia alij erant qui complere poterant huius funeris sepulturam. Vel sicut Cyrillus exponit super * Luc. discipulus ille non petijt quod patrem iam defunctum sepeliret, sed adhuc viuentem in senectute sustentaret, vsquequo sepeliretur. Quod Dominus non concessit: quia erant alij qui eius curam habere poterant, linea parentelæ astricti.

Ho. 28. in Mat. non remotè à fi. tom 2.

* in Luc. cap. 9.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod pa-

rent

rentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus: ficut & alia mifericordiæ opera, quæ quibufcumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur, fecundum illud Matth. 25. Quod vni ex minimis meis feciftis, mihi feciftis. Et ideo fi carnalibus parentibus noftra obfequia funt neceffaria, vt fine his fuftentari non pofsint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant: non debemus intuitu religionis eos deferere. Si autem fine peccato eorum obf quiis vacare non poffumus, vel etiam fi abfque noftro obfequio poffunt fuftentari: licitum eft eorum obfequia prætermittere ad hoc, quod amplius religioni vacemus.

Ad quartum dicendum, quod aliud dicendum eft de eo qui eft adhuc in feculo conftitutus; & aliud de eo qui iam eft in religione profeffus. Ille enim qui eft in feculo conftitutus, fi habet parentes, qui fine ipfo fuftentari non poffunt, non debet eis relictis religionem intrare: quia tranfgrederetur præceptum de honoratione parentum. Quamuis quidam dicant quod etiam in hoc cafu licite poffet eos deferere, eorum curam Deo committens. Sed fi quis recte confideret, hoc effet tentare Deum: cum habens ex humano confilio quid ageret, periculo parentes exponeret, fub fpe diuini auxilij. Si vero fine eo parentes vitam tranfigere poffent, licitum effet ei, defertis parentibus religionem intrare: quia filij non tenentur ad fuftentationem parentum, nifi caufa necefsitatis, vt dictum eft *. Ille vero qui iam eft in religione profeffus, reputatur iam quafi mortuus mundo. Vnde non debet occafione fuftentationis parentum, exire clauftrum, in quo Chrifto confepelitur, & fe iterum fecularibus negotiis implicare. Tenetur tamen, falua fui prælati obedientia, & fuæ religionis ftatu, pium ftudium adhibere, qualiter eius parentibus fubeniatur.

In corp. ar. & ar. 2.

QVAESTIO CII.

De obferuantia, & illius partibus, in tres articulos diuifa.

Deinde confiderandum eft de obferuantia, & partibus eius, per quæ de oppofitis vitiis erit manifeftum.

CIRCA obferuantiam autem quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum obferuantia fit fpecialis virtus, & ab aliis diftincta.

¶ Secundo, quid obferuantia exhibeat.

¶ Tertio, de comparatione eius ad pietatem.

539 Art. I. *Vtrum obseruantia sit specialis virtus, ab aliis distincta?*

Sup. q. 80 art. vni. cor. & inf q. 103 a. 3. cor. AD primum sic proceditur. Videtur, quod obseruantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum obseruantiæ non distinguitur ab obiecto pietatis. Dicit enim Tullius * in sua Rhetorica, quod obseruantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu, & honore dignantur. Sed cultum & honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo obseruantia non est virtus distincta à pietate.

** li. 2. de inuētione in fol. 4. ante fi. libri.*

¶ 2. Præterea, Sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor, & cultus, ita etiam eis qui excellunt scientia, & virtute. Sed non est aliqua specialis virtus, per quam honorem, & cultum exhibeamus hominibus, qui scientiæ, vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam obseruantia, per quam cultum, & honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

¶ 3. Præterea, Hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ soluenda lex cogit: secundum illud ad Rom. 13 Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum, &c. Ea vero, ad quæ per legem compellimur, pertinent ad iustitiam legalem, seu etiam ad iustitiam specialem. Ergo obseruantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

SED contra est, quod Tullius condiuidit obseruantiam * aliis iustitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

loc. cit. in arg. 1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis * patet, necesse est vt eo modo per quemdam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum, quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principij, quæ vniuersaliter inuenitur in Deo: ita etiam persona quæ quantum ad aliquid prouidentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris: quia pater est principium & generationis, & educationis, & disciplinæ, & omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent. Persona autem in dignitate constituta, est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum: sicut Princeps ciuitatis in rebus ciuilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis: & simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personæ patres appellantur, propter similitudinem curæ. Sicut 4. Reg. 5. serui Naaman dixerunt ad eum, Pater, etsi rem grandem

** q. præc. a. 1. & 3. & 1. 2. q. 80. & q. 23. ar. 9.*

dixisset

dixisset tibi propheta, &c. Et ideo, sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo inuenitur pietas, per quam coluntur parentes: ita sub pietate inuenitur obseruantia, per quam cultus,& honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est supra *, quod religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur; & tamen pietas proprie dicta à religione distinguitur, ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici obseruantia; & tamen obseruantia proprie dicta à pietate distinguitur. *q prae. a.3.ad 3.*

Ad secundum dicendum, quod aliquis ex hoc quod est in aliqua dignitate constitutus, non solum quamdam status excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos. Vnde competit sibi ratio principij; prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiæ, vel virtutis, non sortitur rationem principij quantum ad alios, sed solum quamdam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem,& cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum quia per scientiam, & virtutem & omnia alia huiusmodi aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reuerentia quæ propter quamcunque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eamdem virtutem pertinet.

Ad tertium dicendum,quod ad iustitiam specialem, proprie sumptam, pertinet reddere æquale ei,cui aliquid debetur.Quod quidé non potest fieri ad virtuosos, & ad eos, qui bene statu dignitatis vtuntur,sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quandam virtutem adiunctam hoc pertinet:non autem ad iustitiam specialem, quæ est principalis virtus. Iustitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, vt supra dictum * est. *q.58.a.6.*

Art.2. *Vtrum ad obseruantiam pertineat exhibere cultum, & honorem his, qui sunt in dignitate constituti?* 540

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ad obseruantiam non pertineat exhibere cultum, & honorem his qui sunt in dignitate constituti: quia vt Aug,dicit * in 10. de Ciuit. Dei, Colere dicimur illas personas, quas in quodam honore habemus: & sic idem esse videtur cultus,& honor. Inconuenienter ergo determinatur quod obseruantia exhibet in dignitate constitutis cultum, & honorem. *cap.1.in me.to.5.*

¶ 2. Præterea, Ad iustitiam pertinet reddere debitum:vnde ad obseruantiam,quæ ponitur iustitiæ pars, pert

pertinet. Sed cultum & honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his, qui super nos prælationem habent. Ergo inconuenienter determinatur quod eis obseruantia exhibet cultum, & honorem.

¶ 3. Præterea, Superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem, & aliquam munerum largitionem: secundum illud ad Rom. 13. Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal: cui timorem, timorem: cui honorem, honorem. Debemus etiam eis reuerentiam, & subiectionem: secundum illud Hebr. 13. Obedite præpositis vestris, & subiacete eis. Non ergo conuenienter determinatur, quod obseruantia exhibet cultum, & honorem.

lib. 2. de inuētione in fol. 4. & ante fi. li. SED contra est, quod Tullius * dicit, quod obseruantia est, per quam homines aliqua dignitate antecedentes, quodam cultu & honore dignantur.

RESPONDEO dicendum, quod ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est mouere aliquos in debitum finem: sicut nauta gubernat nauem, ducendo eam ad portum. Omne autem mouens habet excellentiam quandam, & virtutem supra id quod mouetur. Vnde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos. Secundo, ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor, qui est quædam recognitio excellentiæ alicuius. Ratione autem officij gubernationis debetur ei cultus, qui in quodam obsequio consistit: dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, & vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum, quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia, quæ pertinent ad decentes actus, quibus homo ad alium ordinatur.

q. 80. per tot. Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est *, duplex est debitum. Vnum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur. Et sic debet homo honorem, & cultum his qui sunt in dignitate constituti, prælationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur. Et hoc modo debemus cultum, & honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiam si non simus eis subiecti.

Ad tertium dicendum, quod excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti, debetur honor, ratione

subli

sublimioris gradus : timor autem ratione potestatis, quam habent ad coercendum. Officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi mouentur ad imperium præsidentium : & tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

Art. 3. *Vtrum obseruantia sit potior virtus quam pietas?* 541

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod obseruantia sit potior virtus, quam pietas. Princeps enim cui cultus per obseruantiam exhibetur, comparatur ad patrem qui pietate colitur, sicut vniuersalis gubernator ad particularem. Nam familia quam pater gubernat, est pars ciuitatis, quæ gubernatur à principe. Sed vniuersalis virtus potior est, & magis ei inferiora subduntur. Ergo obseruantia est potior virtus, quam pietas.

¶ 2. Præterea, Illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum priuatum, quod est propter bonum commune contemnendum. Vnde laudabiliter aliqui pro bono communi, periculis mortis seipsos exponunt. Ergo obseruantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus, quam pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine iunctis.

¶ 3. Præterea, Honor & reuerentia maxime debetur virtuosis post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor, & reuerentia per obseruantiæ virtutem, vt dictum est *. Ergo obseruantia est præcipua post religionem. *art. 1 ad 2.*

SED contra est, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediate autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam, subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

RESPONDEO dicendum, quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Vno modo, in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis eis seruit in administratione reipub. Et hoc iam non pertinet ad obseruantiam, sed ad pietatem, quæ cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriæ. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis, pertinens specialiter ad personalem eorum vtilitatem vel gloriam. Et hoc proprie pertinet ad obseruantiam, secundum quod à pietate distinguitur. Et ideo comparatio obseruantiæ ad pietatem, necesse est quod attendatur secundum diuersas habitudines diuersarum personarum ad nos, quas respicit vtraque virtus.

virtus. Manifestum est autem, quod personæ parentum & eorum qui sunt nobis sanguine coniuncti, substantialius nobis coniunguntur quam personæ quæ sunt in dignitate constitutæ. Magis enim ad substantiam pertinet generatio & educatio, cuius principium est pater, quam exterior gubernatio, cuius principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et per hoc pietas obseruantiæ præminet, in quantum cultum reddit personis magis coniunctis, quibus magis obligamur.

Ad primum ergo dicendum, quod princeps comparatur ad patrem sicut vniuersalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem; non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis. Sic enim comparatur ad ipsum virtus diuina, quæ est omnium productiua in esse.

Ad secundum dicendum, quod ex ea parte qua personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad obseruan-
in co. art. tiam, sed ad pietatem, vt dictum est *.

Ad tertium dicendum, quod exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personæ cui exhibetur secundum se consideratæ; sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamuis ergo virtuosi secundum se considerati, sint magis digni honore quam personæ parentum: tamen filij magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus, & coniunctionem naturalem, ad exhibendum cultum & honorem parentibus, quam extraneis virtuosis.

QVAESTIO CIII.

De Dulia, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de partibus obseruantiæ. Et primo de dulia, quæ exhibet honorem & cætera ad hoc pertinentia, personis superioribus. Secundo, de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum honor sit aliquid spirituale vel corporale?

¶ Secundo, vtrum honor debeatur solis superioribus?

¶ Tertio, vtrum dulia, cuius est exhibere honorem & cultum superioribus, sit specialis virtus à latria distincta?

¶ Quarto, vtrum per species distinguatur?

542 Art. 1. *Vtrum honor importet aliquid corporale?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhi

exhibitio reuerentiæ in testimonium virtutis, vt potest accipi à Philosopho in 1.* Ethic. Sed exhibitio reuerentiæ est aliquid spirituale: reuereri enim est actus timoris, vt supra habitum est †. Ergo honor est aliquid spirituale.

¶ 2. Præterea, Secundum Philosoph. in * 4. Ethic. Honor est præmium virtutis. Virtutis autem quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale: cum præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

¶ 3. Præterea, Honor à laude distinguitur, & etiam à gloria. Sed laus & gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus & spiritualibus.

SED contra est, quod Hier. * exponens illud primæ ad Timoth. 5. Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur: &c. dicit, Honor, in præsentiarum vel pro eleemosyna vel pro munere accipitur. Vtrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

RESPONDEO dicendum, quod honor testificationem quandam importat de excellentia alicuius. Vnde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, vt per Philos. patet in * 1. & 8. Eth. Testimonium autem redditur vel coram Deo vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit. Et ideo honor, quo ad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis: dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis, coram Deo. Sed quo ad homines aliquis non potest testimonium ferre, nisi per aliqua signa exteriora, vel verborum: puta, cum aliquis ore pronunciat excellentiam alicuius: vel factis, sicut inclinationibus, obuiationibus, & aliis huiusmodi: vel etiam exterioribus rebus, puta in xeniorum, vel munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis huiusmodi. Et secundum hoc honor in signis exterioribus & corporalibus consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod reuerentia non est idem quod honor: sed ex vna parte est principium motiuum ad honorandum, in quantum scilicet aliquis ex reuerentia, quam habet ad aliquem, eum honorat. Ex alia vero parte est honoris finis, in quantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, vt in reuerentia habeatur ab aliis.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus * ibidem dicit, Honor non est sufficiens virtutis præmium. Sed nihil potest esse in humanis rebus & corpora

* *l. 1. c. 5. tom. 5.*
† *q 81. a. 2. ad 1.*
* *lib 4. Ethic. c 3. aliquantulum à princ. t. 5.*
* *in epist. ad Gerūtiam ante medium incipit inue c. t. 1.*
* *l. 1. c. 12. & lib. 8. c. 8 tom. 5. De imaginū cultu per duliam, seu latriam.*
* *lib. 4 c. 3. ante medium. t. 5.*

poralibus maius honore, in quantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstratiua excellentis virtutis. Est autem debitum bono & pulchro, vt manifestetur: secundum illud Matth. 5. Neque accendunt lucernam & ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, vt luceat omnibus qui in domo sunt. Et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

Ad tertium dicendum, quod laus distinguitur ab honore dupliciter. Vno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscunque exterioribus signis: & secundum hoc, laus in honore includitur. Alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicuius absolute; sed per laudem testificamur de bonitate alicuius, in ordine ad finem: sicut laudamus bene operantem, propter finem. Honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed iam
l.1.c.12. sunt in fine: vt patet per Philosophum in * 1. Ethicor.
tom.5. Gloria autem est effectus honoris & laudis: quia ex
** id habet* hoc quod testificamur de bonitate alicuius, clarescit
August. bonitas eius in notitia plurimorum. Et hoc importat
in l.83.q. nomen gloriæ. Nam gloria dicitur quasi claria. Vnde
q.31. circ. ad Rom. 1. dicit quædam glossa Ambros.* quod gloria
fin. t.4. est clara cum laude notitia.

543 Art. 2. *Vtrum honor proprie debeatur superioribus?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod honor non proprie debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore: secundum illud Matth. 11. Qui minor est in regno cœlorum, maior est Ioan. Bapt. Sed Angelus prohibuit Ioannem volentem se honorare: vt patet Apoc. vlt. Ergo honor non debetur superioribus.

¶ 2. Præterea, Honor debetur alicui in testimo-
art. præc. nium virtutis, vt dictum est *. Sed quandoque con-
& q.63. tingit quod superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non
art.3. debetur honor: sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 12. Honore inuicem præuenientes: & 1. Pet. 2 Omnes honorate. Sed hoc non esset seruandum, si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur proprie superioribus.

¶ 4. Præterea, Tobiæ 1. dicitur, quod Tobias habebat decem talenta ex his quibus erat honoratus à rege. Legitur etiam Hester. 6. quod Assuerus honorauit Mardochæum; & coram eo fecit clamari, Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit. Ergo honor etiam exhibetur inferioribus: & ita videtur

tur, quod honor non debeatur proprie superioribus.

SED contra est, quod Philosophus dicit in* 5. Ethic. quod honor debetur optimis. *li. 5. c. 6. sed clarius l. 4. c. 3. & lo. 1 c. 12. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, honor nihil aliud est quam quædam protestatio de excellentia bonitatis alicuius. Potest autem alicuius excellentia considerari non solum per comparationem ad honorantem, vt scilicet sit excellentior eo qui honorat; sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios. Et secundum hoc, honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur, sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante, quantum ad aliquid & non simpliciter. ** a. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus prohibuit Ioannem non à quacunque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo; vel etiam ab honoratione duliæ: vt ostenderet ipsius Ioannis dignitatem, qua per Christum erat Angelis adæquatus secundum spem gloriæ filiorum Dei. Et ideo nolebat ab eo honorari tanquam superior.

Ad secundum dicendum, quod si prælati sint mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis: sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri. Et in eis etiam honoratur tota communitas cui præsunt. Dæmones autem sunt irreuocabiliter mali, & pro inimicis habendi magis quam honorandi.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet inuenitur aliquid, ex quo potest aliquis eum superiorem reputare: secundum illud ad Phil. 2. In humilitate superiores inuicem arbitrantes. Et secundum hoc etiam omnes se inuicem debent honore præuenire.

Ad quartum dicendum, quod priuatæ personæ interdum honorantur à regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum. Et secundum hoc honorati sunt Tobias & Mardochæus à regibus.

Art. 3. *Vtrum dulia sit specialis virtus à latria distincta?* 544

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod dulia non sit specialis virtus à latria distincta: quia super illud Psalm. 7. Domine Deus meus in te speraui: dicit Glossa*, Domine omnium per potentiam, cui debetur dulia: Deus per creationem, cui debetur latria. Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum secundum quod est Dominus, & se- *ad Hebr. 13. lect. 3. prin. 3. d. 9. q. 2. a. 1. & Ps. 40. fin.* ** gl. interli. ibi.*

cundum

cundum quod est Deus, Ergo dulia non est virtus distincta à latria.

¶ 2. Præterea, Secundum Philosophum in 8. Ethi. * Amari simile est ei quod est honorari. Sed eadem est virtus charitatis qua amatur proximus. Ergo dulia qua honoratur proximus, non est alia virtus à latria qua honoratur Deus.

l. 8. c. 8. tom. 5. ¶ 3. Præterea, Idem est motus quo aliquis mouetur in imaginem, & in rem cuius est imago. Sed per duliam honoratur homo, in quantum est ad Dei imaginem factus. Dicitur enim Sapien. 2. de impiis, quod non iudicauerunt honorem animarum sanctarum: quoniam Deus creauit hominem inexterminabilem, & ad imaginem suæ similitudinis fecit illum. Ergo dulia non est alia virtus à latria qua honoratur Deus.

l. 10. c. 1. tom. 5. SED contra est quod Aug. dicit in * 10. de Ciuitate Dei, quod alia est seruitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcepit Apostolus, seruos Dominis suis subditos esse: quæ scilicet Græce dulia dicitur: alia vero latria, quæ dicitur seruitus, pertinens ad colendum Deum.

qu. 101. a. 3. RESPONDEO dicendum, quod secundum ea quæ supra dicta * sunt, vbi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus, quæ debitum reddat. Alia autem ratione debetur seruitus Deo & homini: sicut & alia ratione dominium competit Deo & homini. Nam Deus plenarium & principale dominium habet respectu totius, & cuiuslibet creaturæ, quæ totaliter eius subiicitur potestati. Homo autem participat quandam similitudinem diuini dominij, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quæ debitam seruitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est à latria, quæ exhibet debitam seruitutem diuino dominio. Et est quædam obseruantiæ species: quia per obseruantiam honoramus quascunque personas dignitate præcellentes: per duliam autem proprie sumptam, serui dominos suos venerantur. Dulia enim Græce seruitus dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas, in quantum Deus est per excellentiam pater: ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, in quantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cuius Deo debetur latria. Et ideo glossa illa distinxit, attribuens latriam Deo secundum creationem, quæ creaturæ non communicatur:

duliam

duliam vero secundum dominium, quod creaturæ communicatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio diligendi proximum, Deus est. Non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem charitas est qua diligitur Deus & proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ differentes à charitate secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cum sit alia ratio seruiendi Deo & homini, aut honorandi vtrumque, non est eadem virtus latria & dulia.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est in imaginem, in quantum est imago, refertur in rem cuius est imago. Non tamen omnis motus qui est in imaginem, refertur in eam, in quantum est imago. Et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, & motus in rem. Sic ergo dicendum est, quod honor, vel subiectio duliæ respicit absolute quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo quando reuerentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum, quod motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem: non tamen motus qui est in rem, oportet quod sit in imaginem. Et ideo reuerentia quæ exhibetur alicui, in quantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum. Alia tamen est reuerentia quæ ipsi Deo exhibetur: quæ nullo modo pertinet ad eius imaginem.

Art. 4 *Vtrum dulia habeat diuersas species?* 545

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod dulia habeat diuersas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diuersa autem ratione honorantur diuersi proximi, sicut rex, pater, & magister: vt patet per Philosophum in * 9. Ethic. Cum ergo diuersa ratio obiecti diuersificet speciem virtutis, videtur quod dulia diuidatur in virtutes specie differentes. *3.d.9.q.2.a.2.* *lib.9.c.2, tom.5.*

¶ 2. Præterea, Medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo & nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam & duliam. Exhibetur enim creaturis quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut beatæ Virgini, in quantum est mater Dei. Ergo videtur quod duliæ sint species differentes: vna quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

¶ 3. Præterea, Sicut in creatura rationali inuenitur imago Dei, ratione cuius honoratur, ita etiam in creatura irrationali inuenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, & nomine vestigij. Ergo etiam oportet secundum hoc diuersas species duliæ attendi; præsertim cum quibusdam

dam irrationalibus creaturis honor exhibeatur: ficut ligno fanctæ Crucis & aliis huiufmodi.

SED contra eft, quod dulia contra latriam diuiditur. Latria autem non diuiditur per diuerfas fpecies. Ergo nec dulia.

RESPONDEO dicendum, quod dulia poteft accipi dupliciter. Vno modo, communiter, fecundum quod exhibet reuerentiam cuicumque homini, ratione cuiufcumque excellentiæ: & fic continet fub fe pietatem & obferuantiam, & quamcumque huiufmodi virtutem, quæ homini reuerentiam exhibet. Et fecundum hoc habebit partes fpecie diuerfas. Alio modo poteft fumi ftricte, prout fecundum eam reuerentiam exhibet feruus domino. Nam dulia feruitus dicitur, vt dictum eft *. Et fecundum hoc non diuiditur in diuerfas fpecies, fed eft vna fpecierum obferuantiæ, quam Tullius * ponit: eo quod alia ratione feruus reueretur dominum; miles ducem: difcipulus magiftrum; & fic de aliis huiufmodi.

artic. 3. huius q. *lib. 2. de inuent. inf. 4. ante fin. lib.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de dulia communiter fumpta.

Ad fecundum dicendum, quod hyperdulia eft potifsima fpecies duliæ communiter fumptæ. Maxima enim reuerentia debetur homini ex affinitate, quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationali in fe confideratæ, non debetur ab homine aliqua fubiectio vel honor: quin potius omnis talis creatura eft naturaliter homini fubiecta. Quod autem crux Chrifti honoretur, hoc fit eodem honore, quo Chriftus honoratur; ficut purpura Regis honoratur eodem honore quo Rex: vt Damafcenus * dicit in tertio libro.

ex lib. 4. c. 11. & l. 3. c. 8. & 31.

QVAESTIO CIV.

De obedientia, in fex articulos diuifa.

DEinde confiderandum eft de obedientia.

ET CIRCA hoc quæruntur fex.

¶ Primo, vtrum homo debeat obedire homini?

¶ Secundo, vtrum obedientia fit fpecialis virtus?

¶ Tertio de comparatione eius ad alias virtutes.

¶ Quarto, vtrum Deo fit in omnibus obediendum?

¶ Quinto, vtrum fubditi fuis prælatis teneantur in omnibus obedire?

¶ Sexto, vtrum fideles teneantur fæcularibus poteftatibus obedire?

Art.

Art. 1. *Vtrum vnus homo teneatur alteri obedire?* 546

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vnus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem diuinam. Sed hoc habet diuina institutio, vt homo suo consilio regatur: secundum illud Ecclesiast. decimo quinto, Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui. Ergo non tenetur vnus homo alteri obedire.

sup. q. 69 a. 2. con. & q. 88. a. 10. ad 2. & inf. a. 5. cor. pr. & a. 6. ad 2.

¶ 2. Præterea, Si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem præcipientis, tanquam regulam suæ actionis. Sed sola diuina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire, nisi Deo.

¶ 3. Præterea, Seruitia quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum, quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

SED contra est, quod præcipitur ad Hebr. vlt. Obedite præpositis vestris & subiacete eis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus: ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus, vt superiora mouerent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatæ diuinitus. Vnde etiam oportet in rebus humanis, quod superiores moueant inferiores per suam voluntatem ex vi auctoritatis diuinitus ordinatæ. Mouere autem per rationem & voluntatem, est præcipere. Et ideo sicut ex ipso ordine naturali diuinitus instituto, inferiora in rebus naturalibus necesse habent subiici motioni superiorum; ita etiam in rebus humanis ex ordine iuris naturalis & diuini, tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus reliquit hominem in manu consilij sui: non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est, non * cogitur necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales: sed libera electione ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio: ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus. Dicit enim Greg. vlt. Moral. * quod dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus.

* *al.* agitur.

* *vlt. mor. c. 12 parum à medio.*

Ad secundum dicendum, quod diuina voluntas est
prima regula, qua regulantur omnes rationales volun-
tates : cui vna magis appropinquat, quam alia, secun-
dum ordinem diuinitus institutum. Et ideo voluntas
vnius hominis præcipientis potest esse quasi secunda
regula voluntatis alterius obedientis.

Ad tertium dicendum quod aliquid potest iudi-
cari gratuitum dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius
operis : quia scilicet homo ad id non obligatur. Alio
modo, ex parte operantis : quia scilicet libera volun-
tate hoc facit Opus autem redditur virtuosum & lau-
dabile & meritorium, præcipue secundum quod ex
voluntate procedit. Et ideo (quamuis obed re sit de-
bitum) si prompta voluntate aliquis obediat, non
propter hoc minuitur eius meritum, maxime apud
Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam
interiorem voluntatem videt.

Art. 2. *Vtrum obedientia sit specialis virtus?*

547 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod obe-
2.d.35.a. dientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim
2.ad 5.& inobedientia opponitur. Sed inobedientia est genera-
d.44.q.2 le peccatum Dicit enim Ambrosius * quod peccatum
art.1. & est inobedientia legis diuinæ. Ergo obedientia non
Hebr.2. est specialis virtus, sed generalis.

eo.1.fi. ¶ 2. Præterea, Omnis virtus specialis aut est theo-
* in li.2. logica, aut moralis. Sed obedientia non est virtus
de para- theologica : quia neque continetur sub fide, neque
e.8 pa- sub spe, neque sub charitate. Similiter etiam non
rum ante est virtus moralis : quia non est in medio superflui, &
med.t.4. diminuti. Quanto enim aliquis est magis obediens,
tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est spe-
cialis virtus.

¶ 3. Præterea, Gregorius dicit vlt. * Moral. quod
c.13. an- obedientia tanto magis est meritoria & laudabilis,
te med. quanto minus habet de suo. Sed quælibet specialis
virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de
suo : eo quod ad virtutem requiritur, vt sit volens &
eligens, sicut dicitur in 2. Ethicorum *. Ergo obe-
c.4.t.5. dientia non est virtus specialis.

¶ 4. Præterea, Virtutes differunt specie secundum
obiecta. Obiectum autem obedientiæ esse videtur su-
perioris præceptum, quod multipliciter diuersificari
videtur secundum diuersos superioritatis gradus. Ergo
obedientia est virtus generalis sub se multas virtutes
speciales comprehendens.

SED contra est, quod obedientia à quibusdam
ponitur pars iustitiæ, vt supra dictum est *.

qu.80. RESPONDEO dicendum, quod ad omnia opera
bona

bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur. Hoc enim proprie competit virtuti, vt opus bonum reddat. Obedire autem superiori, debitum est secundum diuinum ordinem rebus inditum, vt ostensum est *; & per consequens, est bonum: cum bonum consistat in modo, specie, & ordine; vt August.† dicit in libro de natura boni. Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali obiecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera hoc est vnum speciale, quod tenentur eorum præceptis obedire. Vnde obedientia est specialis virtus, & eius speciale obiectum est præceptum tacitum vel expressum. Voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum, Et tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum præceptum obediendo præuenit, voluntate superioris intellecta. art. præc. c. 3. t. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in vno & eodem materiali obiecto concurrere: sicut miles defendendo castrum Regis, & implet opus fortitudinis non refugiens mortis pericula propter bonum; & opus iustitiæ, debitum seruitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti, quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum: non tamen cum omnibus virtutum actibus: quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto, vt supra habitum est *. Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt, quæ ad nullam aliam virtutem pertinent: vt patet in his quæ non sunt mala, nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia proprie accipiatur secundum quod respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, & inobedientia peccatum speciale. Secundum hoc enim ad obedientiam requiritur, quod impleat aliquis actum iustitiæ vel alterius virtutis, intendens implere præceptum: & ad inobedientiam requiritur quod actualiter contemnat præceptum. Si vero obedientia large accipiatur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub præcepto, & inobedientia pro omissione eiusdem ex quacumque intentione: sic obedientia erit generalis virtus, & inobedientia generale peccatum. 1. 2. q. 96. artic. 3.

Ad secundum dicendum, quod obedientia non est virtus theologica. Non enim per se obiectum eius est Deus, sed præceptum superioris cuiuscumque, vel expressum vel interpretatiuum, scilicet simplex ver-

bum prælati, eius indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud ad Titum 3. Admone illos principibus & potestatibus subditos esse, dicto obedire, &c. Est autem virtus moralis, cum sit pars iustitiæ, & est medium inter superfluum & diminutum. Attenditur autem eius superfluum non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, in quantum scilicet aliquis obedit, vel cui non debet, vel in quibus non debet: sicut etiam supra de religione dictum est *. Potest etiam dici, quod sicut iniustitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, vt Philos. * dicit in quinto Ethicorum: ita obedientia medium est inter superfluum quod attenditur ex parte eius qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem †: diminutum autem ex parte superioris cui non obeditur. Vnde secundum hoc obedientia non erit medium duarum malitiarum, sicut supra de iustitia dictum est.

q. 92. a. 1.

c. 4. ant. med. l. 5.

† Fort. & inter diminutum quod attenditur ex parte.

Ad tertium dicendum, quod obedientia, sicut & quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium obiectum; non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem obiectum obedientiæ est præceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit. Vnde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti (sicut accidit in prosperis,) iam ex propria voluntate tendit in illud, & non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum, propriæ voluntati repugnans (sicut accidit in asperis:) tunc omnino manifestum est, quod non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Greg. dicit in lib. * Moral. quod obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla, vel minor; quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum. In aduersis autem vel difficilibus est maior: quia voluntas propria in nihil aliud tendit, quam in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius apparet: secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, potest contingere, quod etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens, non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet

q. 58. a. 10.

vlt. lib. c. 13. ante med.

propria

propria voluntas obedientis, non minus deuote tendat ad impletionem præcepti.

Ad quartum dicendum, quod reuerentia directe respicit personam excellentem: & ideo secundum diuersam rationem excellentiæ diuersas species habet. Obedientia vero respicit præceptum personæ excellentis: & ideo non est nisi vnius rationis. Sed quia propter reuerentiam personæ, obedientia debetur eius præcepto, consequens est, quod obedientia hominis sit eadem specie; ex diuersis tamen specie causis procedens.

Art. 3. *Vtrum obedientia sit maxima virtutum?* 548 *Phil. 2. l. 3. 10. 3.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim primo Regum 15. Melior est obedientia, quam victimæ. Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, vt ex supra dictis patet*. Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes. *q. 81. a. 6.*

¶ 2. Præterea, Gregorius dicit vltimo † Moral. quod obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasq; custodit. Sed causa potior est effectu. Ergo obediētia est potior omnibus virtutibus. *c. 12. parum a pr.*

¶ 3. Præterea, Greg. dicit vlt.* Moral. quod numquam per obedientiam malum debet fieri. Aliquando autem per obedientiam bonum quod agitur, intermitti debet. Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior. *cap. 13.*

SED contra est, quod obedientia habet laudem ex eo quod ex charitate procedit. Dicit enim Gregor. vlt. * Moralium, quod obedientia non seruili metu, sed charitatis affectu seruanda est, non timore pœnæ, sed amore iustitiæ. Ergo charitas est potior virtus, quam obedientia. *ca. 14. parum ante med.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut peccatum consistit in hoc, quod homo contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret: ita meritum virtuosi actus consistit è contrario in hoc, quod homo contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur, vt Deo inhæreatur, maior est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illæ virtutes, quibus Deo secundum se inhæretur, scilicet theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, vt Deo inhæreatur. Inter virtutes autem morales tanto aliqua potior est, quanto

aliquis maius aliquid contemnit, vt Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum, quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ: Inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, in quantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis vtitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt. Vnde Greg. dicit in vlt.
c. 12 ante medium. Moral. * quod obedientia victimis iure præponitur: quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Vnde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod fiunt vt obediatur voluntati diuinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hoc ordinaret ad impletionem diuinæ voluntatis, quod recte ad obedientiam pertinet: meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedienta esse non potest. Dicitur enim 1. Ioan. 2: quod qui dicit se nosse Deum, & mandata eius non custodit, mendax est. Qui autem seruat verba eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est. Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle & nolle.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia procedit ex reuerentia quæ exhibet cultum & honorem superiori. Et quantum ad hoc sub diuersis virtutibus continetur; licet secundum se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit vna specialis virtus. In quantum ergo procedit ex reuerentia prælatorum, continetur quodammodo sub obseruantia. In quantum vero procedit ex reuerentia parentum, sub pietate. In quantum vero procedit ex reuerentia Dei, sub religione; & pertinet ad deuotionem, quæ est principalis actus religionis. Vnde secundum hoc laudabilius est obedire Deo, quam sacrificium offerre: & etiam quia in sacrificio immolatur aliena caro, per obedien-
Ibid. c. 13. tiam autem propria voluntas, vt Gregorius * dicit. Spe-
ver. prin. cialiter tamen in casu, in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pinguia Amalechitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. In quantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositiue ad earum generationem & conseruationem: in tantum dicitur quod obedientia omnes virtu-

virtutes menti inserit & custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primo, quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti. Vnde si aliqua virtus sit, cuius obiectum sit naturaliter prius quam præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior, quam obedientia: vt patet de fide, per quam nobis diuinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundo, quia infusio gratiæ & virtutum potest præcedere, etiam tempore, omnem actum virtuosum. Et secundum hoc neque tempore, neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quod duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur: sicut amare Deum, vel aliquid huiusmodi. Et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum, ad quod homo non tenetur ex necessitate. Et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere, ad quam ex necessitate homo tenetur: quia non debet homo aliquod bonum facere, culpam incurrendo. Et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit*, Qui ab vno quolibet bono subiectos vocat, necesse est vt multa concedat, ne obedienti s mens funditus intereat, si à bonis omnibus repulsa penitus ieiunet. Et sic per obedientiam, & alia bona potest damnum vnius boni recompensari. *lib. vlt. c. 13. parum à princ.*

Art. 4 *Vtrum in omnibus sit Deo obediendum?* 549

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. 9. quod Dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens, Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamauerunt eum per totam terram illam: nec tamen ex hoc inculpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo. *infr. a. 5. co. & ad 2. & q. 154. a. 2. ad 2. & 2. d. 44. in expos. li. ad 7. & 10. 2. lo. 4*

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inueniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem: sicut quod præcepit Abrahæ, vt occideret filium innocentem, vt habetur Genesis 22. Et Iudæis, vt furarentur res Aegyptiorum, vt habetur Exodi duodecimo: quæ sunt contra iustitiam. Et Oseæ, quod acciperet mulierem adulteram: quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

¶ 3. Præterea, Quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati diuinæ, etiam in volito.

Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ in volito, vt supra habitum est *. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

2.q.29. art.10.

SED contra est, quod dicitur Exod. 24. Omnia quæcumque locutus est Dominus, faciemus, & erimus obedientes.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, ille qui obedit, mouetur per imperium eius cui obedit: sicut res naturales mouentur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter mouentur; ita etiam est primus motor omnium voluntatum, vt ex supra dictis patet *. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur diuinæ motioni: Ita etiam quadam necessitate iustitiæ, omnes voluntates tenentur obedire diuino imperio.

art.1.huius quæst.
1.2.q.9. artic.6.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus cæcis dixit, vt miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem diuini præcepti obligare: sed sicut Gregorius dicit 19. Moral. † Seruis suis se sequentibus exemplum dedit, vt ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent; & tamen, vt alij eorum exemplo proficiant, prodantur inuiti.

cap.18. à med.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus nihil operatur contra naturam; quia hoc est natura vniuscuiusque rei, quod in ea Deus operatur, vt habetur in glos. ad Rom. 11. *, operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ, Ita etiam Deus nihil potest præcipere contra virtutem: quia in hoc principaliter consistit virtus & rectitudo voluntatis humanæ, quod Dei voluntati conformetur, & eius sequatur imperium quamuis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo præceptum Abrahæ factum, quod filium innocentem occideret, non fuit contra iustitiam: quia Deus est auctor mortis & vitæ. Similiter nec fuit contra iustitiam quod mandauit Iudæis, vt res Aegyptiorum acciperent: quia eius sunt omnia, & cui voluerit, dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum, vt mulierem adulteram acciperet: quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator; & ille est debitus modus mulieribus vtendi, quem Deus instituit. Vnde patet quod prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccauerunt.

** Ad Ro. 11. sup. illud, cōtra naturam insertus es, in glo. ord. & sumitur ex Aug. lib. 26. contra Faustum, c.3.t.6.*

Ad tertium dicendum, quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult: semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini

præ

præcipue innotescit per præceptum diuinum. Et ideo tenetur homo in omnibus diuinis præceptis obedire.

Art. 5. *Vtrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire?* 550

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus ad Colossen. 3. Filij obedite parentibus per omnia. Et postea subdit, Serui obedite per omnia dominis carnalibus. Ergo eadem ratione alij subditi debent prælatis suis in omnibus obedire. *sup. q. 69. a. 3. ad 1. & infr. q. 186. a. 2. cor. & 3. d. 25 q. 2. ar. 1. q 4. ad 3. & Rom. 13. co. 4. fin.*

¶ 2. Præterea, Prælati sunt medij inter Deum & subditos, secundum illud Deuteron. 5. Ergo sequester & medius fui inter Deum & vos in tempore illo, vt annuntiarem vobis verba eius. Sed ab extremo in extremum non peruenitur, nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tamquam præcepta Dei. Vnde & Apost. dicit ad Galat. 4. Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum. Et 1. ad Thess. 2. Cum accepissetis à nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non vt verbum hominum, sed sicut vere est, verbum Dei. Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita & prælatis.

¶ 3. Præterea, Sicut religiosi profitendo vouent castitatem & paupertatem: ita & obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia seruare castitatem & paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

SED contra est, quod dicitur Actor. 5. Obedire oportet Deo magis quam hominibus. Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus, prælatis est obediendum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, obediens mouetur ad imperium præcipientis quadam necessitate iustitiæ: sicut res naturalis mouetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quod autem aliqua res naturalis non moueatur à suo motore, potest contingere dupliciter. Vno modo, propter impedimentum, quod prouenit ex fortiori virtute alterius mouentis: sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat. Alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem; quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia: sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri; non tamen quantum ad exsiccari siue consumi. Et similiter ex duobus potest contingere, quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Vno modo propter præceptum maioris potestatis. Vt enim dicitur ad *a. 1. & 4.*

Romanos decimotertio, super illud. Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt: dicit glossa* Si quid iusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra Proconsulem iubeat? Rursum si quid Proconsul iubeat, & aliud Imperator, numquid dubitatur illo contempto, illi esse seruiendum? Ergo si aliud Imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid præcipiat, in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca in tertio de Beneficiis*. Errat si quis existimat seruitutem in totum hominem descendere. Pars enim melior excepta est. Corpora obnoxia sunt & ascripta dominis, mens quidem est sui iuris. Et ideo in his, quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda: in quibus tamen secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo: quia omnes homines natura sunt pares; puta, in his quæ pertinent ad corporis sustentationem, & prolis generationem. Vnde non tenentur nec serui dominis, nec filij parentibus obedire, de matrimonio contrahendo, vel virginitate seruanda, aut aliquo alio huiusmodi. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum & rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis: sicut miles Duci exercitus, in his quæ pertinent ad bellum: seruus domino, in his quæ pertinent ad seruilia opera exequenda: filius patri, in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ, & curam domesticam: & sic de aliis.

est Aug. in ser. 6 de verbis domini à me. illius, tom. 10

c. 20. in prin.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Apostolus dicit, intelligendum est per omnia, quantum ad illa quæ pertinent ad ius patriæ vel dominatiuæ potestatis.

Ad secundum dicendum, quod Deo subiicitur homo simpliciter quantum ad omnia & interiora & exteriora: & ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subiiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate: &, quantum ad illa medij sunt inter Deum & subditos. Quantum ad alia vero, immediate subduntur Deo, à quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad tertium dicendum, quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conuersationem, secundum quam suis prælatis subduntur. Et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur, quæ possunt

ad regularem conuersationem pertinere. Et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis: dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui: vna sufficiens ad salutem, quæ scilicet obedit in his, ad quæ obligatur: alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis: alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit.

Art. 6. Vtrum Christiani teneantur secularibus potestatibus obedire? 551

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod Christiani non teneantur secularibus potestatibus obedire. 2. d. 44.
Quia super illud Matth. 17. Ergo liberi sunt filij: di- q. 2. a. 2.
cit gloss. * Si in quolibet regno filij illius regis, qui & quo. 2.
regno illi præfertur, sunt liberi; tunc filij regis il- ar. 9. cor.
lius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno * est Aug.
liberi esse debent. Sed Christiani per fidem Christi fa- lib. 1. qu.
cti sunt filij Dei: secundum illud Ioannis primo. Dedit euang. c.
eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in no- 23. to. 4.
mine eius. Ergo non tenentur potestatibus secularibus obedire.

¶ 2. Præterea, Ad Romanos 7. dicitur. Mortificati estis legi per corpus Christi: & loquitur de lege diuina veteris Testamenti, Sed minor est lex humana, per quam homines secularibus potestatibus subduntur, quam lex diuina veteris Testamenti. Ergo multo magis homines per hoc, quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur à lege subiectionis, qua secularibus principibus astringebantur.

¶ 3. Præterea, Latronibus qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit in 4. de Ciuit. Dei *. Remota iustitia, quid
sunt regna, nisi magna latrocinia? Cum ergo domi- c. p. 4. in
nia principum secularium plerumque cum iniustitia pr. tom. 5.
exerceantur, vel ab aliqua iniusta vsurpatione principium sumpserint: videtur quod non sit principibus secularibus obediendum à Christianis.

SED contra est, quod dicitur ad Titum 3. Admone illos principibus & potestatibus subditos esse: & 1. Petr. 2. Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, siue regi, quasi præexcellenti, siue ducibus, tamquam ab eo missis.

RESPONDEO dicendum, quod fides Christi est iustitiæ principium & causa, secundum illud Rom. 3. Iustitia Dei per fidem Iesu Christi. Et ideo per fidem Iesu Christi non tollitur ordo iustitiæ, sed magis fir-

matur. Ordo autem iustitiæ requiritur, vt inferiores suis superioribus obediant. Aliter enim non posset humanarum rerum status conuersari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles, quin principibus secularibus obedire teneantur.

art. præc. Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, seruitus qua homo homini subiicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu huius vitæ per gratiam Christi liberamur à defectibus animæ, non autem à defectibus corporis: vt patet per Apostolum ad Romanos 7. qui dicit de seipso, quod mente seruit legi Dei, carne autem legi peccati. Et ideo illi qui fiunt filij Dei per gratiam, liberi sunt à spirituali seruitute peccati: non autem à seruitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur astricti, vt dicit gloss. super illud 1. ad Timothæum sexto. Quicumque sunt sub iugo serui, &c.

Ad secundum dicendum, quod lex vetus fuit figura noui testamenti. Et ideo debuit cessare veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subiicitur homini. Et tamen etiam ex lege diuina homo tenetur homini obedire.

Ad tertium dicendum, quod Principibus secularibus in tantum homo obedire tenetur, in quantum ordo iustitiæ requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum, sed vsurpatum, vel si iniusta præcipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QVAESTIO CV.

De inobedientia in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est, de inobedientia. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum sit peccatum mortale?

¶ Secundo, vtrum sit grauissimum peccatorum?

552 Art. 1. *Vtrum inobedientia sit peccatum mortale?*

Sup. q. 69. ar. 1. con. AD primum sic proceditur. Videtur, quod inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, vt patet per diffinitionem *q. præc. a. 2. arg. 1.* Ambrosij * superius positam. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

l. 3. c. 21. à med. ¶ 2. Præterea, Gregor. dicit trigesimo primo Moral. † quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

¶ 3. Præterea, Tunc dicitur aliquis esse inobediens quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multotiens præcepta multiplicant, quæ vix aut

nunquam

nunquam omnia possunt obseruari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum: quod est inconueniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

SED contra est; quod ad Romanos primo, & secundæ ad Timoth. 3. inter alia peccata mortalia computantur parentibus non obedientes.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est spiritualis vita. Charitate autem diligitur Deus & proximus. Exigit autem charitas Dei, vt eius mandatis obediatur, vt supra dictum est †. Et ideo inobedientem esse diuinis præceptis est peccatum mortale, quasi diuinæ directioni contrarium. In præceptis autem diuinis continetur, quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia, qua quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi diuinæ dilectioni contrarium: secundum illud ad Rom. 13. Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Contrariatur insuper dilectioni proximi, in quantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

q. 24 art. 12. & 1. 2. q. 72. a. 5. & q. 88. art. 1.

† q. 24. a. 12.

Ad primum ergo dicendum, quod illa diffinitio Ambrosij † datur de peccato mortali quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est inobedientia: quia non est contra præceptum, sed præter præceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie & per se loquendo: sed solum tunc quando aliquis præceptum contemnit; quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud: est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

l. de Paradiso, c. 8. parum ante me. tom. 4.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloria appetit manifestationem alicuius excellentiæ. Et quia videtur ad quandam excellentiam pertinere, quod homo præceptis alterius non subdatur: inde est, quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale: cum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum, quod nullus obligatur ad impossibile. Et ideo si tot præcepta prælatus aliquis ingerat seu iniungat, quod subditus ea implere non possit; excusatur à peccato. Et ideo prælati abstinere debent à multitudine præceptorum.

Art.

553 Art. 2. *Vtrum inobedientia sit grauissimum peccatorum?*

op.64.c. 11. Et He 3. lect. 2. co. 1. me. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod inobedientia sit grauissimum peccatum. Dicitur enim 1. Reg. 15. Quasi peccatum ariolandi est, repugnare; & quasi scelus idololatriæ, nolle acquiescere. Sed idololatria est grauissimum peccatum, vt supra habitum
q.94.a.3. est *. Ergo inobedientia est grauissimum peccatum.

¶ 2. Præterea, Illud peccatum dicitur esse in Spi-
q.14.a.2. ritum sanctum, per quod tolluntur impedimenta peccati, vt supra dictum est*. Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maxime retrahit hominem à peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum, & ita est grauissimum peccatum.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit ad Romanos quinto, quod per vnius inobedientiam peccatores multi constituti sunt. Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse grauius peccatum, quam alia quæ ex ea causantur.

SED contra est, quod grauius est contemnere præcipientem quam præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia & homicidio. Ergo inobedientia non est grauissimum peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod non omnis inobedientia est æquale peccatum. Potest enim vna inobedientia esse grauior altera, dupliciter. Vno modo, ex parte præcipientis. Quamuis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat: tamen magis est debitum quod homo obediat superiori, quam inferiori potestati. Cuius signum est, quod præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium. Vnde consequens est, quod quanto superior est ille qui præcipit, tanto ei inobedientem esse sit grauius: & sic inobedientem esse Deo, est grauius quam inobedientem esse homini. Secundo, ex parte præceptorum. Non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat. Magis enim vnusquisque præcipiens vult finem, & id quod est fini propinquius. Et ideo tanto est inobedientia grauior, quanto præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est, quod quanto præceptum datur de meliori, tanto est eius inobedientia grauior: quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Vnde qui inobe-

diens est præcepto de dilectione Dei, grauius peccat, quam qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius. Et ideo vbi obligamur ex solo [h]ominis præcepto, non est grauius peccatum ex eo quod maius bonum præteritur, sed ex eo quod præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis. Sic ergo * oportet secundum diuersos inobedientiæ gradus diuersis peccatorum gradibus comparare. Nam inobedientia, qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ, grauius est peccatum, quam peccatum, quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo potiori præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum grauius esset. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, leuior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens: quia ex reuerentia præcipientis procedere debet reuerentia præcepti. Et similiter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia vel aliquid huiusmodi, grauius est etiam semota per intellectum inobedientia à peccato, quam esset illud peccatum, in quo contemnitur solum Dei præceptum.

* Forte. oportet diuersos inobedientiæ gradus diuersis præceptorum, &c.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis: quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut & idololatria, licet idololatria magis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum, sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cuiuscumque quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum sanctum. Alioquin cuiuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum sanctum: quia per quodlibet bonum potest homo impediri à peccato. Sed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum sanctum, quæ directe ducunt ad pœnitentiam & remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum emanauit, non fuit inobedientia secundum quod est speciale peccatum; sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Vnde Apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam, secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

QVÆST.

QVAESTIO CVI.

De gratia siue gratitudine, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de gratia, siue gratitudine, & ingratitudine.

CIRCA gratiam autem quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta?

¶ Secundo, quis teneatur ad maiores gratiarum actiones Deo, vtrum innocens vel pœnitens?

¶ Tertio, vtrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas?

¶ Quarto, vtrum retributio gratiarum sit differenda?

¶ Quinto, vtrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum?

¶ Sexto, vtrum oporteat aliquid maius rependere?

554 Art. I. *Vtrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta?*

inf. q. 107 ar. 1. con. & 12. q. 6 ar. 3. co. AD primum sic proceditur. Videtur, quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo & à parentibus accepimus. Sed honor, quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis. Honor autem, quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia siue gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

¶ 2. Præterea, Retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, vt patet per Philosophum in quinto Ethicorum †. Sed gratiæ redduntur vt retributio sit, vt ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, est actus iustitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta. *l. 5. c. 4. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Recompensatio requiritur, ad amicitiam conseruandam, vt patet per Philosophum, in octauo, & nono Ethicorum *. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia siue gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus. *l. 2. c. penul. & l. 9. c. 2. t. 5.*

l. 3. de inuentione f. 4. ante fin. lib. SED contra est, quod Tullius † ponit gratiam specialem iustitiæ partem.

q. 104. a. 1. & 1. 2. q. 60. a. 3. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, secundum diuersas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diuersificari debiti reddendi rationem: ita tamen quod semper in maiori, illud quod minus est, contineatur. In Deo autem primo & principaliter inuenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum.

Secun-

Secundario autem in patre, quia est proximum nostræ generationis & disciplinæ principium. Tertio autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt. Quarto autem in alio benefactore, à quo aliqua particularia & priuata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquod particulare beneficium recepimus: inde est quod post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus; & pietatem, qua colimus parentes; & obseruantiam, qua colimus personas dignitate præcellentes: est gratia siue gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat; & distinguitur à præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori, quasi ab eo deficiens.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia siue gratitudo. Vnde & gratiarum actio ad Deum supra posita *, est inter ea quæ ad religionem pertinent. *q. 83. art. 17.*

Ad secundum dicendum, quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutatiuam, quando attenditur secundum debitum legale, puta, si pacto firmetur, vt tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ siue gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Vnde & gratitudo est minus grata si fit coacta, vt Seneca dicit in libro de Beneficiis.

Ad tertium dicendum, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiæ impeditiuum; & quicquid est virtuosum, est amicitiæ prouocatiuum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conseruatur: quamuis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

Art. 2. *Vtrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens, quam pœnitens?* 555

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens, quam pœnitens. Quanto enim aliquis maius donum à Deo percepit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed maius est donum innocentiæ, quam iustitiæ restitutæ. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

¶ 2. Præterea, Sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita & dilectio. Sed Augustinus dicit in secundo Confess. * Quis hominum suam cogitans infirmitatem, *li. 2. conf. c. 7. in me. t. I.*

tatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, vt minus amet te: quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua qua condonas peccata
Eo. l. 2. c. 7. in fi. t. 1 conuersis ad te? Et postea subdit *, Et ideo tantumdem, imo amplius te diligat: quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam pœnitens.

¶ 3. Præterea, Quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto maior pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur diuinæ gratiæ beneficium, quam in pœnitente. Dicit enim
lib. 2. c. 7. ante me. tom. 1. August. ibidem *, Gratiæ tuæ deputo & misericordiæ tuæ, quod peccata mea tanquam glaciem soluisti. Gratiæ tuæ deputo & quæcumque non feci mala. Quid enim non facere potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, & quæ mea sponte feci mala, & quæ te duce non feci. Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

SED contra est, quod dicitur Lucæ. 7. Cui plus dimittitur, plus diligit. Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

RESPONDEO dicendum, quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis. Vnde vbi est maior gratia ex parte dantis, ibi requiritur maior gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est, quia gratis datur. Vnde dupliciter potest esse ex parte dantis maior gratia. Vno modo ex quantitate dati: & hoc modo innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones, quia maius donum ei datur à Deo, & magis continuatum cæteris paribus, absolute loquendo. Alio modo potest dici maior gratia, quia magis datur gratis. Et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens, quam innocens: quia magis gratis datur illud quod ei datur à Deo. Cum enim esset dignus pœna, datur ei gratia. Et sic, licet illud donum quod datur innocenti, sit absolute consideratum maius, tamen donum quod datur pœnitenti, est maius in comparatione ad ipsum. Sicut etiam paruum donum pauperi datum, est ei maius quam diuiti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt magis consideratur quod est hic, vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut Philos. dicit in tertio
c. 1. t. 1. Ethicorum * de voluntario, & inuoluntario.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Art. 3. *Vtrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibiipsi benefacere, sicut & sibiipsi nocere: secundum illud Ecclesiast. decimo quarto, Qui sibi nequam est, cui alij bonus erit? Sed homo sibiipsi non potest gratias agere: quia gratiarum actio videtur transire ab vno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

¶ 2. Præterea, Gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, & tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

¶ 3. Præterea, Nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam vtilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam vtilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

¶ 4. Præterea, Seruo non debetur gratiarum actio: quia hoc ipsum quod est Domini est. Sed quandoque contingit seruum in dominum beneficum esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

¶ 5. Præterea, Nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste. & vtiliter. Sed quandoque contingit, quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis, cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio. Quandoque etiam contingit, quod benefactor mutatur de virtute in vitium, & sic videtur quod ei honeste recompensari non potest. Quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, & omnino recompensare non potest. Ergo videtur quod non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

¶ 6. Præterea, Nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nociuum. Sed quandoque contingit quod recompensatio beneficij est nociua, vel inutilis ei, cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

SED contra est, quod dicitur 1, ad Thess. vlt. In omnibus gratias agite.

RESPONDEO dicendum, quod omnis effectus naturaliter ad suam causam conuertitur. Vnde Dionys. dicit primo cap. de diuin. nom. * quod Deus omnia in se conuertit, tamquam omnium causa. Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. *declinando ad fi.*

Mani.

Manifestum est autem: quod benefactor, in quantum huiusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit, vt ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem conuertatur ad benefactorem, secundum modum vtriusque. Et sicut de patre
q. 101. a. dictum est supra*, benefactori quidem in quantum
2. & q. huiusmodi debetur honor & reuerentia, eo quod ha-
31. art. 3. bet rationem principij: sed per accidens debetur ei subuentio, vel sustentatio, si indigeat.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Seneca di-
lib. 3. c. 9. cit in lib. de Beneficiis*, Sicut non est liberalis qui si-
parum à bi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors
prinс. qui malis suis tangitur, sed qui aliis; ita etiam nemo sibiipsi beneficium dat, sed naturæ suæ paret, quæ mouet ad refutanda nociua, & ad appetenda proficua. Vnde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo, & ingratitudo. Non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quæ ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum: sicut de iustitia dicit
c. vlt. t. 5. Philosophus in 5. Ethicorum*: in quantum scilicet accipiuntur diuersæ partes hominis, sicut diuersæ personæ.

Ad secundum dicendum, quod boni animi est, vt magis attendat ad bonum, quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit? non ideo debet recipiens à gratiarum actione cessare. Minus tamen quam si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est: quia vt Seneca dicit in
li. 2. c. 6. lib. de Beneficiis*, Multum celeritas fecit, multum ab-
in prin. stulit mora.

Ad tertium dicendum, quod sicut Seneca dicit in
† lib. 6. c. 6. de Beneficiis †, Multum interest, vtrum aliquis be-
12. circa neficium nobis det sua causa an nostra, an sua & no-
med. stra. Ille qui totus ad se spectat, & nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospicit: si modo me in consortium admisit, si duos cogitauit, ingratus sum non solum iniustus, nisi gaudeam hoc illi profuisse, quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare hoc beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.

Ad quartum dicendum, quod sicut Seneca dicit in
li. 3. c. 21 tertio de Beneficiis*, quamdiu seruus præstat quod à
in prin. seruo exigi solet, ministerium est. Vbi plusquam quod seruo necesse est, beneficium est. Vbi enim in affectum amici transit, incipit vocari beneficium. Et ideo etiam seruis vltra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad

Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit, quam in effectu: ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Vnde Seneca dicit in 2. de Beneficiis*. Qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem soluit. Quod grate autem ad nos beneficia peruenerint, indicemus effusis affectibus. Quod non ipso tantum audiente, sed vbique testemur. Et ex hoc patet, quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficij fieri per exhibitionem reuerentiæ, & honoris. Vnde Philosophus dicit in octauo Ethicorum*, quod superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri. Et Seneca dicit in quinto de Beneficiis †. Multa sunt per quæ quicquid debemus reddere & felicibus possumus, fidele consilium, assidua conuersatio, sermo communis, & sine adulatione iocundus. Et ideo non oportet vt homo optet indigentiam eius, seu miseriam, qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur: quia vt Seneca dicit in sexto de Beneficiis.* Si hoc ei optares, cuius nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas, cui beneficium debes? Si autem ille qui beneficium dedit, in peius mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius: vt scilicet ad virtutem reducatur, si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est effectus, quam prius erat. Et ideo non debetur ei recompensatio beneficij sicut prius. Et tamen quantum fieri potest, salua honestate, memoria debet haberi præstiti beneficij: vt patet per Philosophum in nono Ethicorum†.

l. 2 c. 24. in fin. illius. *li 8. c. vl. circ. med.* *tom. 5.* *† videtur inferri ex c. 13. l. 5* *li. 6. c. 27. in fin. illius.*

Ad sextum dicendum, quod sicut dictum est*, recompensatio beneficij præcipue pendet ex affectu. Et ideo eo modo debet recompensatio fieri, quo magis sit vtilis. Si tamen postea per eius incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti: vt Seneca dicit in sexto de Beneficiis*. Reddendum mihi est, non seruandum cum reddidero, ac tuendum.

† c. 2. & 5. *in solu. ad præs. 5. argum.* *li 6 c. 19. paulo à princ.*

Art. 4. *Vtrum homo debeat statim beneficium recompensare?* 157

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum, quę tamen cadit sub debito, vt dictum est* Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare. *art. præc.*

¶ 2. Præ

¶. 2. Præterea, Quanto aliquid bonum fit ex maiori animi feruore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex feruore animi videtur procedere, quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius, quod statim homo beneficium reddat.

*ex c. 3. circ. fin. ¶ 3. Præterea, Seneca dicit in 2. de Beneficiis *, quod proprium benefactoris est libenter, & cito facere. Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

*in fin. illius. SED contra est, quod Seneca dicit in 4. de Beneficiis *. Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.

RESPONDEO dicendum, quod sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus, & donum: ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficij. Et quantum quidem ad affectum, recōpensatio statim fieri debet. Vnde Seneca dicit in 2. de Beneficiis *. Vis reddere beneficium? benigne accipe. *c 35. in fin. illius. Quantum autem ad donum, debet expectari tempus, quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non conuenienti tempore statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed inuita. Vt enim Seneca dicit in 4. de Beneficiis *. Qui nimis cito cupit soluere, inuitus debet; & qui inuitus debet, ingratus est. *in fin. illius.

Ad primum ergo dicendum, quod debitum legale est statim soluendum: alioquin non esset conseruata iustitiæ æqualitas, si vnus retineret rem alterius, absq; eius voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis. Et ideo oportet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum, quod feruor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus. Et ideo si aliquis ex feruore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda: & tunc non est amplius tardandum, cum opportunum tempus aduenerit. Et idem etiam obseruari oportet in beneficiorum recompensatione.

358 Art. 5. *Vtrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris, an secundum effectum?*

Sup. ar. 3. ad 5. & 6. & inf. a. 6. ad 8. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficiantis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed

bea:fi

beneficium in effectu consistit, vt ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

¶ 2. Præterea, Gratia, quæ recompensat beneficia, est pars iustitiæ. Sed iustitia respicit æqualitatem dati & accepti. Ergo & in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus, quam affectus benefacientis.

¶ 3. Præterea, Nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundum affectum.

SED contra est, quod Seneca dicit in 1. de Benefic.* Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parua magnifice, & qui exiguum tribuit, sed libenter. * c.7. cir. princ.

RESPONDEO dicendum, quod recompensatio beneficij potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad iustitiam, ad gratiam, & ad amicitiam. Ad iustitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis: sicut in mutuo & aliis huiusmodi: & in tali, recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficij, & similiter ad virtutem gratiæ, secundum quod habet rationem debiti moralis. Aliter tamen, & aliter. Nam in recompensatione amicitiæ oportet respectum haberi ad amicitiæ causam. Vnde in amicitia vtilis debet recompensatio fieri secundum vtilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est. In amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem siue ad affectum dantis: quia hoc præcipue requiritur ad virtutem, vt dicitur in 8. Eth. * Et similiter, quia gratia respicit beneficium secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum: ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis, quam effectum. * c.13.t.3.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis actus moralis ex voluntate dependet. Vnde beneficium secundum quod est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter & principaliter in voluntate. Vnde Seneca dicit in 1. de Beneficiis *, Beneficium non in eo quod fit, aut datur, consistit; sed in ipso dantis, aut facientis animo. * c.6. cir. princ.

Ad secundum dicendum, quod gratia est pars iustitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quandam reductionem ad genus iustitiæ, vt supra dictum est †. Vnde non oportet, quod eadem ratio debiti attendatur in vtraque virtute. † q.80.

Ad

Ad tertium dicendum, quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt: sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo, quo beneficium tribuitur: puta, quia gaudenter, & prompte aliquis beneficium impendit.

559 Art. 6. *Vtrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione, quam susceperit in beneficio?*

Inf. q. 107 ar. 1. cor. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione, quam susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philos. dicit in 8. Ethic. * *cir. fi. t. 5* Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid maius.

¶ 2. Præterea, Si aliquis plus recompensat, quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de nouo dat. Sed ad beneficium de nouo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid maius recompensare. Et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum: quia infinitum aufert naturam boni, vt dicitur in 2. Meta. * *tex. 8. t. 3.* Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

¶ 3. Præterea, Iustitia in æqualitate consistit. Sed maius est quidam æqualitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit virtuosus, videtur quod recompensare aliquid maius accepto beneficio, sit vitiosum, & iustitiæ oppositum.

c. 5. paulo post prin. tom. 5. SED contra est, quod Philos. dicit in 5. Ethic. * Refamulari oportet ei qui gratiam facit, & rursum ipsum recipere. Quod quidem fit, dum aliquid maius retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid maius faciat.

art. præc. & ar. 3. RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem benefacientis. In qua quidem præcipue hoc commendabile videtur, quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, vt similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficij: quia quamdiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit, vt pro suo posse aliquid maius retribuat.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum * est, in recompensatione beneficij magis est considerandus affectus, quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficij, quod filius à parentibus accepit, scilicet esse & viuere, nihil æquale filius recompensare potest: vt Philos. dicit *. Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis, & retribuentis, sic potest filius aliquid maius patri retribuere, vt Seneca dicit in 3. de beneficiis †. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem, recompensandi voluntas.

In cor. & art. 3. & a 5. & 6

l b. 8. Eth. c. vlt. t. 5.

† lib. 3. c. 11. & 17.

Ad secundum dicendum, quod debitum gratitudinis ex charitate deriuatur; quæ quanto plus soluitur, tanto magis debetur, secundum illud ad Rom. 13. Nemini quicquam debeatis, nisi vt inuicem diligatis. Et ideo non est inconueniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertium dicendum, quod sicut in iustitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum: ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum: vt scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficium aliquis exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QVAESTIO CVII.

De ingratitudine, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ingratitudine. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ingratitudo semper sit peccatum?

¶ Secundo, vtrum ingratitudo sit peccatum speciale?

¶ Tertio, vtrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale?

¶ Quarto, vtrum ingratis sint beneficia subtrahenda?

Art. 1. *Verum ingratitudo sit semper peccatum?* 560

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in 3. de Beneficiis *, quod ingratus est qui non reddit beneficium. Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium, nisi peccando: puta si auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere à peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

Infra q. 162. a. 4. ad 3.

** l. 3. c. 1. circa medium.*

¶ 2. Præterea, Omne peccatum est in potestate peccantis: quia secundum Aug. * nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare: puta, cum non habet

** li. 3. de li. arbit. c. 17. & l. 1. retr. c. 9. ante med. t. 1.*

habet vnde reddat. Obliuio etiam non est in potestate nostra, cum tamen Seneca dicat in tertio de Beneficiis †, quod ingratissimus omnium est qui oblitus est. Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

† li. 3. c. 1 in medio illius.

¶ 3. Præterea, Non videtur peccare qui non vult aliquid debere: secundum illud Apostoli ad Rom. 13. Nemini quicquam debeatis. Sed qui inuitus debet, ingratus est, vt Seneca dicit in 4. de Beneficiis *. Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

li. 4. in fi. illius.

SED contra est, quod 2. ad Tim. 3. ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur, Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum quod repugnat virtuti. Vnde manifestum est, quod omnis ingratitudo est peccatum.

q. prae. a. 4. ad 1. & art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum. Et ideo non debetur ei gratiarum actio. Nisi forte propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dum credidit adiuuare ad bonum, & adiuuit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompensatio, vt adiuuetur ad peccandum: quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum: quod contrariatur gratitudini.

Ad secundum dicendum, quod nullus propter impotentiam reddendi, ab ingratitudine excusatur: ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, vt dictum est *. Obliuio autem beneficij ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa, quæ prouenit ex naturali defectu, qui non subiacet voluntati; sed illa quæ ex negligentia prouenit. Vt enim dicit Seneca in tertio de Beneficiis *, Apparet illum non sæpe de reddendo cogitasse, cui obrepsit obliuio.

q. prae. a. 6. ad 1.

li. 3. c. 1. in fin. illius.

Ad tertium dicendum, quod debitum gratitudinis ex debito amoris deriuatur, à quo nullus debet velle absolui. Vnde quod aliquis inuitus hoc debitum debeat, videtur prouenire ex defectu amoris ad eum, qui beneficium dedit.

561

Art. 2. *Verum ingratitudo sit speciale peccatum?*

3. d. 88. a. 4. & 4. d. 22. q. 1 a. 2. q. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Nullum speciale peccatum sub diuersis pecatorum generibus continetur. Sed diuersis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus, puta, si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud huiusmodi contra eum commitat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

¶ 3. Præterea, Seneca dicit in 3. de beneficiis *, Ingratus est qui dissimulat: ingratus qui non reddit: ingratissimus omnium qui oblitus est. Sed ista non videntur ad vnam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum. *lib. 3. c. 1. circa medium.*

SED contra est, quod ingratitudo opponitur gratitudini, siue gratiæ, quæ est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur, qui magis virtuti opponitur: sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati, quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum: puta, si recompensatio beneficij fiat, vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, vt ex dictis patet †. Sed magis opponitur gratitudini vitium, quod est per defectum: quia virtus gratitudinis (vt supra habitum est *) in aliquid amplius tendit, Et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus, seu priuatio speciem sortitur secundum habitum oppositum. Differunt enim cæcitas & surditas, secundum differentiam visus & auditus. Vnde sicut gratitudo vel gratia est vna specialis virtus, ita etiam ingratitudo est vnum speciale peccatum. Habet tamen diuersos gradus secundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur. In qua primum est, quod homo acceptum beneficium recognoscat: secundum est, quod laudet & gratias agat: tertium est, quod retribuat pro loco & tempore, secundum suam facultatem. Sed quia quod est vltimum in generatione, est primum in resolutione: ideo primus ingratitudinis gradus est, vt homo beneficium non retribuat. Secundus est vt dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse. Tertium & grauissimum est, quod non recognoscat, siue per obliuionem, siue quocumque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet, quod aliquis retribuat mala pro bonis: ad secundum, quod beneficium vituperet: ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet. *a præ. q. 106. art. 4.* * *q. præc. art. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, in quantum

 scili

ſcilicet facit homo aliquid,quod poteſt ad ingratitudinem pertinere. Formaliter autem ingratitudo eſt, quando actualiter beneficium contemnitur. Et hoc eſt ſpeciale peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicuius ſpecialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inueniri. Et ſecundum hoc in multis generibus peccatorum inuenitur ingratitudinis ratio.

Ad tertium dicendum, quod illa tria non ſunt diuerſę ſpecies,ſed diuerſi gradus vnius ſpecialis peccati.

562 Art. 3. *Vtrum ingratitudo ſemper ſit peccatum mortale?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ingratitudo ſemper ſit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis eſſe gratus. Sed peccando venialiter homo non eſt ingratus Deo: alioquin omnes homines eſſent ingrati. Ergo nulla ingratitudo eſt peccatum veniale.

¶ 2 Præterea, Ex hoc aliquod peccatum eſt mortale,quod contrariatur charitati,vt ſupra dictum eſt*. Sed ingratitudo contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, vt ſupra dictum eſt †. Ergo ingratitudo ſemper eſt peccatum mortale.

q.24.a.12 — † *q.præc.a.1.ad 3.& a.6.ad 2.*

¶ 3. Præterea, Seneca dicit in ſecundo de beneficiis *, Hæc beneficij inter duos lex eſt: alter ſtatim obliuiſci debet dati, alter accepti numquam. Sed propter hoc (vt videtur) debet obliuiſci, vt lateat eum peccatum recipientis,ſi contingat eum eſſe ingratum: quod non oporteret, ſi ingratitudo eſſet leue peccatum. Ergo ingratitudo ſemper eſt peccatum mortale.

* *lib.2.c.10.in fi. illius.*

SED contra eſt, quod nulli eſt danda via peccandi mortaliter. Sed ſicut Seneca dicit ibidem *, Interdum & ipſe qui iuuatur,fallendus eſt, vt habeat,nec à quo acceperit ſciat: quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere. Ergo ingratitudo non ſemper eſt peccatum mortale.

* *lib.2.c.9.in fine illius.*

RESPONDEO dicendum,quod ſicut ex ſupra dictis patet *,ingratus dicitur aliquis dupliciter. Vno modo per ſolam omiſsionem: puta, quia non recognoſcit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto. Et hoc non ſemper eſt peccatum mortale: quia, vt ſupra dictum eſt *, debitum gratitudinis eſt, vt homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur. Et ideo ſi illud prætermittit, non peccat mortaliter. Eſt tamen peccatum veniale: quia hoc prouenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua

* *art.præc.& art.1.ad 2.* — * *q.præc.art.6.*

qua indiſpoſitione hominis ad virtutem. Poteſt tamen contingere, quod etiam talis ingratitudo ſit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem eius quod ſubtrahitur, & ex neceſsitate debetur benefico, ſiue ſimpliciter, ſiue in aliquo neceſsitatis caſu. Alio modo dicitur aliquis ingratus: quia non ſolum prætermittit implere gratitudinis debitum, ſed etiam contrarium agit. Et hoc etiam ſecundum conditionem eius quod agitur, quandoque eſt peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quod ingratitudo, quæ prouenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem. Illa vero quæ prouenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum veniale non eſt aliquis ingratus Deo ſecundum perfectam ingratitudinis rationem. Habet tamen aliquid ingratitudinis, in quantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ingratitudo, quæ eſt cum peccato veniali, non eſt contraria charitati, ſed eſt præter ipſam: quia non tollit habitum charitatis, ſed aliquem actum ipſius excludit.

Ad tertium dicendum, quod idem Seneca dicit in 7. de Beneficiis *, Errat ſi quis exiſtimat cum dicimus eum qui beneficium dedit, obliuiſci oportere, excutere nos illi memoriam rei, præſertim honeſtiſsimæ. Cum ergo dicimus, meminiſſe non debet: hoc volumus intelligi, prædicare non debet, nec iactare. l.7.c.22. parum à princ.

Ad quartum dicendum, quod ille qui ignorat beneficium, non eſt ingratus ſi beneficium non recompenſet, dummodo ſit paratus recompenſare ſi noſſet. Eſt autem laudabile quandoque, vt ille qui prouidetur, beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, ſicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum proiiciens vitare voluit humanum fauorem: tum etiam quia in hoc ipſo amplius beneficium facit, quod conſulit verecundiæ eius qui beneficium accipit. 563 inf.q.122. a.5.ad 4. confert textus in §.1.inſtit. de donat.

Art. 4. *Vtrum ingratis ſint beneficia ſubtrahenda?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ingratis ſint beneficia ſubtrahenda. Dicitur enim Sap. 16. Ingrati ſpes tamquam hybernalis glacies tabeſcet. Non autem eius ſpes tabeſceret, ſi non eſſet ei beneficium ſubtrahendum. Ergo ſunt ſubtrahenda beneficia ingratis. & §. fin. inſtit. de inoffic. teſtam. & §. ſed noſtra. de ſucceſſ. libert.

¶ 2. Præterea, Nullus debet alteri præbere occaſionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens

 ſumit

ſumit occaſionem ingratitudinis. Ergo non eſt ingrato beneficium dandum.

¶ 3. Præterea, In quo quis peccat, per hoc & torquetur, vt dicitur Sapient. 11. Sed ille qui ingratus eſt beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo eſt beneficio priuandus.

SED contra eſt, quod dicitur Luc. 6. quod Altiſsimus benignus eſt ſuper ingratos & malos. Sed per eius imitationem nos filios eſſe oportet, vt ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia ſubtrahere.

RESPONDEO dicendum, quod circa ingratum duo conſideranda ſunt. Primo quidem, quid eſt quod ipſe dignus ſit pati: & ſic certum eſt quod mereretur beneficij ſubtractionem. Alio modo, conſiderandum eſt quid oporteat beneficum facere. Primo namque non debet eſſe facilis ad ingratitudinem iudicandam: quia frequenter aliquis, vt Seneca dicit *, qui non reddidit, gratus eſt: quia forte non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundo, debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat: quod ſi non poteſt primo beneficio facere, forte faciet ſecundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, & peior fiat, debet à beneficiorum exhibitione ceſſare.

lib. 3. de beneficiis, c. 7. non procul à fine.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur, quantum ad id quod ingratus dignus eſt pati.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occaſionem peccandi, ſed magis gratitudinis & amoris. Si vero ille qui accipit, ingratitudinis exinde occaſionem ſumat, non eſt danti imputandum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui beneficium dat, non ſtatim ſe debet exhibere punitorem ingratitudinis, ſed prius pium medicum: vt ſcilicet iteratis beneficiis ingratitudinem ſanet.

564

inf. q. 158. a. 3. q. 15. art. 9. cor. & in 1. q. 12 art. 1. cor. & ad 8. & 14. & art 3. ad 5. & Ro. 12 le. 3. cor. 5. 6. & 7.

QVÆSTIO CVIII.

De vindicatione, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de vindicatione. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum vindicatio ſit licita?

¶ Secundo, vtrum ſit ſpecialis virtus?

¶ Tertio, de modo vindicandi.

¶ Quarto, in quos ſit vindicta exercenda.

Art. 1. *Vtrum vindicatio ſit licita?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod vindicatio non ſit licita. Quicumque enim vſurpat ſibi quod Dei eſt, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum.

Dicitur

Dicitur enim Deuter. 32. secundum aliam literam, Mihi vindictam,& ego retribuam. Ergo omnis vindicatio est illicita.

¶ 2. Præterea, Ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi: quia super illud Cant.2.† Sicut lilium inter spinas, dicit gloss. Non fuit bonus qui malos tolerare non potuit. Ergo vindicta non est sumenda de malis. *Est gloss. Greg. homil. 38. in euāg. ante medium.*

¶ 3. Præterea, Vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor seruilis. Sed lex noua non est lex timoris, sed amoris, vt August. dicit * contra Adamantium. Ergo ad minus in nouo testamento nulla vindicta fieri debet. ** cap. 17. inter pr. & med. tom. 6.*

¶ 4. Præterea, Ille dicitur vindicare se, qui iniurias suas vlciscitur. Sed, vt videtur, non licet etiam iudici in se delinquentes punire. Dicit enim Chrysost. super Matt. † Discamus exemplo Christi nostras iniurias magnanimiter sustinere: Dei autem iniurias, nec vsque ad auditum sufferre. Ergo vindicatio videtur esse illicita. *† hom. 5. in Matt. in opere imperf. tom. 2.*

¶ 5. Præterea, Peccatum multitudinis magis est nociuum quam peccatum vnius tantum. Dicitur enim Ecclesi. 26. A tribus timuit cor meum, Delaturam ciuitatis,& collectionem populi. Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda: quia super illud Matth. 13. Sinite vtraque crescere, ne forte eradicetis triticum: dicit glossa *, quod multitudo non est excommunicanda, nec Princeps. Ergo nec alia vindicatio est licita. *gloss. ord. ibid. ex August.*

SED contra, Nihil est expectandum à Deo, nisi quod est bonum & licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda à Deo. Dicitur enim Luc. 18. Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte? quasi diceret: imo faciet. Ergo vindicatio non est per se mala & illicita.

RESPONDEO dicendum, quod vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius, de quo vindictam sumit, & ibi quiescat, est omnino illicitum: quia delectari in malo alterius, pertinet ad odium, quod charitati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius, qui sibi iniuste intulit malum: sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in aliū peccare, propter hoc quod ille peccauit prius in ipsum. Hoc enim est vinci à malo: quod Apostolus prohibet ad Rom.

12. dicens, Noli vinci à malo, sed vince in bono malum. Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod peruenitur per pœnam peccantis, puta, ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius, & quietem aliorum, & ad iustitiæ conseruationem, & Dei honorem: potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis seruatis.

Ad primum ergo dicendum*, quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non vsurpat sibi quod Dei est, sed vtitur potestate sibi diuinitus concessa. Dicitur enim ad Rom. 13. de Principe terreno, quod Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit. Si autem præter ordinem diuinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, vsurpat sibi quod Dei est, & ideo peccat.

Ad secundum dicendum*, quod mali tolerantur à bonis, in hoc quod ab eis proprias iniurias patienter sustinent secundum quod oportet. Non autem tolerant eos, vt sustineant iniurias Dei & proximorum. *hom. 5. in Matth. in opere imperfecto à med. t. 2.* Dicit enim Chrysost. super Matth. † In propriis iniuriis esse quempiam patientem, laudabile est: iniurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.

Ad tertium dicendum, quod lex euangelij est lex amoris. Ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad euangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solum illis qui ex amore non mouentur ad bonum: qui etsi numero sint de ecclesia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum, quod iniuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum & in Ecclesiam: & tunc debet aliquis propriam iniuriam vlcisci. Sicut patet de Helia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, vt legitur 4. Reg. 1. Et similiter Heliseus maledixit pueris eum irridentibus, vt habetur 4. Reg. 2. Et Syluester * *23. q. 4. c. Guilisarium.* Papa excommunicauit eos qui eum in exilium miserunt, vt habetur 23. q. 4. In quantum vero iniuria in aliquem illata*, ad eius personam pertinet, debet eam tolerare patienter si expediat. Huiusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi, vt August. dicit * in lib. de sermone Domini in monte. *l. 1. c. 34. 35. & 36. tom. 4.*

Ad quintum dicendum, quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda: vel quantum ad totam multitudinem, sicut AEgyptij submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israel, vt habetur Exod. 14. & sicut Sodomitæ vniuersaliter perierunt: vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut

pate

patet Exod. 32. in pœna eorum qui vitulum adorauerunt. Quandoque vero si speretur multorum correctio, debet seueritas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur: sicut Dominus Num. 25. mandauit suspendi Principes populi pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccauit, sed pro parte: tunc si possunt mali secerni à bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri posit sine scandalo aliorum. Alioquin parcendum est multitudini, & detrahendum seueritati. Et eadem ratio est de Principe quem sequitur multitudo.. Tolerandum enim est peccatum eius, si sine scandalo multitudinis puniri non posset: nisi forte esset tale peccatum Principis, quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter, vel temporaliter, quam scandalum quod exinde oriretur.

Art. 2. *Vtrum vindicatio sit specialis virtus?* 565

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ male agunt: Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutatiuæ iustitiæ. Ergo pari ratione & vindicatio non debet poni specialis virtus.

¶ 2. Præterea, Ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, & per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis virtus.

SED contra est, quod Tullius * ponit eam, partem iustitiæ. *lib. 2. de Inuent. in fol 4. ante fi... lib.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2. Ethicor. * aptitudo ad virtutem inest nobis à natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Vnde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad remouendum nocumenta. Vnde & animalibus datur vis irascibilis separatim à vi concupiscibili. Re- ** l. 2. Eth in pr. lib tom. 5.*

pellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias ne ei inferantur; vel iam illatas iniurias vlciscitur, non intentione nocendi, sed intentione remouendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem. Dicit enim Tullius in sua rhetorica *, quod vindicatio est per quam vis aut iniuria, & omnino quicquid obscurum est, id est, ignominiosum, defendendo, aut vlciscendo, propulsatur. Vnde vindicatio est specialis virtus.

Loco iam cit. in argum. Sed contra.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad iustitiam commutatiuam; recompensatio autem debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ: ita etiam punitio peccatorum secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus iustitiæ commutatiuæ: secundum autem quod pertinet ad immunitatem alicuius personæ singularis, à qua iniuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum, quod fortitudo disponit ad vindictam, remouendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quod importat feruorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei, vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cuiuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit: quia vt Gregor. dicit * in quadam homil. Nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis.

hom. 27. in euan. circ. principium.

Ad tertium dicendum, quod vindicationi opponuntur duo vitia. Vnum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel sæuitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo. Aliud autem est vitium, quod consistit in defectu: sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Vnde dicitur Prouerbior. 13. Qui parcit virgæ, odit filium suum. Virtus autem vindicationis consistit in hoc, vt homo secundum omnes circumstantias, debitam mensuram in vindicando conseruet.

366 Art. 3. *Vtrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio eius. Sed Dominus mandauit Matth. 13. quod zizania, per quæ significantur filij nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

¶ 2. Præterea, Quicumque mortaliter peccant, eadem;

dem pœna videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter, morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri. Quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum eius manifestatur. Quod videtur esse nociuum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

SED contra est, quod in lege diuina huiusmodi pœnæ determinantur, vt ex supra dictis patet *. 1.2.q.105 ar.2.

RESPONDEO dicendum, quod vindicatio in tantum licita est & virtuosa: in quantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua, quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur: alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui: & bona exteriora, puta, diuitias, patriam, & gloriam. Et ideo vt August. refert 21. de ciu. Dei *, octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius: scilicet mortem, per quam tollitur vita: verbera, & talionem, vt scilicet oculum pro oculo perdat, per quę amittit quis corporis incolumitatem: seruitutem, & vincula, per quæ perdit libertatem: exilium, per quod perdit patriam: damnum, per quod perdit diuitias: ignominiam, per quam perdit gloriam. lib. 21. c. 11. paru à princ. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur & triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem, non solum sine periculo, sed etiam cum magna vtilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum, quod omnes peccantes mortaliter, digni sunt morte æterna, quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem diuini iudicij. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales: & ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur, quæ in grauem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quod quando simul cum culpa innotescit & pœna vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret: ex hoc ipso voluntas eius à peccando abstrahitur: quia plus terret pœna, quam alliciat exemplum culpæ.

567 Art. 4. *Vtrum vindicta sit exercenda in eos, qui inuoluntarie peccauerunt?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod vindicta sit exercenda in eos qui inuoluntarie peccauerunt. Voluntas enim vnius non consequitur voluntatem alterius. Sed vnus punitur pro alio: secundum illud Exod. 20. Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem. Vnde & pro peccato Cham, Chanaan filius eius maledictus est: vt habetur Genes. 9. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, vt habetur 4. Reg. 5. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Iudæorum, qui dixerunt Matth. 27. Sanguis eius super nos, & super filios nostros. Legitur etiam quod pro peccato Acham, populus Israël traditus est in manus hostium, vt habetur Iosue 7. & pro peccato filiorum Heli, idem populus corruit in conspectu Philistinorum, vt habetur 1. Reg. 4. Ergo aliquis inuoluntarius est puniendus.

¶ 2. Præterea, Illud solum est voluntarium, quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in eius potestate: sicut propter vitium lepræ aliquis remouetur ab administratione Ecclesiæ. Et propter prauitatem, aut malitiam ciuium, Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

¶ 3. Præterea, Ignorantia causat inuoluntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes. Paruuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam inuincibilem, cum parentibus tamen perierunt: vt legitur Genes. 19. Similiter etiam paruuli pro peccato Dathan & Abiron, pariter cum eis absorpti sunt, vt habetur Num. 16. Bruta etiam animalia quæ carent ratione, iussa sunt interfici pro peccato Amalechitarum, vt habetur 1. Reg. 15. Ergo vindicta quandoque exercetur in inuoluntarios.

¶ 4. Præterea, Coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ euadit. Ergo vindicta exercetur etiam in inuoluntarios.

¶ 5. Præterea, Ambros. dicit † super Lucam, quod nauicula in qua erat Iudas, turbabatur. Vnde & Petrus qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis. Sed Petrus non volebat peccatum Iudæ. Ergo quandoque inuoluntarius punitur.

† In c. 5. Luc. in tit. de ascēsu Iesu ad nauē Simonis, l. 5. habetur 24. q. 1. c. non turbatur

SED contra est, quod pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, vt dicit August.

gustin.* Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta. * li.1.retra.c.9. tom.1.& lib.3. de lib. arbi. c.17.

RESPONDEO dicendum, quod pœna dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum rationem pœnæ. Et secundum hoc pœna non debetur nisi peccato: quia per pœnam reparatur æqualitas iustitiæ, in quantum ille qui peccando, nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Vnde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale (vt supra habitum est*) consequens est quod nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntarie factum est. Alio modo potest considerari pœna, in quantum est medicina non solum sanatiua peccati præteriti, sed etiam præseruatiua à peccato futuro, & promotiua in aliquod bonum. Et secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen quod nunquam medicina subtrahit maius bonum, vt promoueat minus bonum: sicut medicina carnalis nunquam cœcat oculum, vt sanet calcaneum. Quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, vt melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima: ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa, cuiusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ, diuinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem. Non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in præsenti, neque in futuro: quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem. * 1.2.q.81. ar.1.

Ad primum ergo dicendum, quod vnus homo pœna spirituali nunquam punitur pro peccato alterius: quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Pæna autem temporali quandoque vnus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem, quia vnus homo temporaliter est res alterius, & ita in pœnam eius etiam ipse punitur: sicut filij secundum corpus sunt quædam res patris, & serui sunt quædam res dominorum. Alio modo, in quantum peccatum vnius deriuatur in alterum, vel per imitationem, sicut filij imitantur peccata parentum, & serui peccata dominorum, vt audacius peccent: vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum: secundum illud Iob 34. Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. Vnde & pro peccato Dauid populum numerantis populus Israël punitus est, vt habetur 2. Reg. vlt. Siue etiam per aliqualem consensum

seu

seu dissimulationem: sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, vt August. dicit in 1. de Ciu.
c.9.to.5. Dei *. Tertio, ad commendandum vnitatem humanæ societatis, ex qua vnus debet pro alio solicitus esse ne peccet. Et ad detestationem peccati, dum pœna vnius redundat in omnes, quasi omnes essent vnum
In l.7.super Iosue q 8. to.4. corpus: vt Aug. * dicit de peccato Achan. Quod autem Dominus dicit, Visitans peccata parentum in filios in tertiam & quartam generationem: magis videtur ad misericordiam, quam ad seueritatem pertinere: dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, vt vel saltem posteri corrigantur. Sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est vltionem inferri.

Ibid. Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. * dicit, Iudicium humanum debet imitari diuinum iudicium in manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritualiter dânat pro proprio peccato. Occulta vero Dei iudicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum iudicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum iudiciorum rationes, vt sciat quid expediat vnicuique. Et ideo nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa, pœna flagelli, vt occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed non sine causa. Et hoc tripliciter. Vno modo, ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum, vel consequendum: sicut propter vitium lepræ aliquis remouetur ab administratione Ecclesiæ; & propter bigamiam, vel iudicium sanguinis aliquis impeditur à sacris ordinibus. Secundo, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune: sicut quod aliqua Ecclesia habeat episcopatum, pertinet ad bonum totius ciuitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia bonum vnius dependet ex bono alterius: sicut in crimine læsæ maiestatis, filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quod paruuli diuino iudicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus: tum quia sunt res parentum, & in eis etiam parentes puniuntur: tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reseruarentur, essent imitatores paternæ malitiæ: & sic grauiores pœnas mererentur. In bruta vero animalia, & quascumque alias irrationales creaturas, vindicta exercetur: quia per hoc puniuntur illi quorum sunt, & iterum propter detestationem peccati.

Ad

Ad quartum dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter inuoluntarium, sed habet voluntarium mistum, vt supra habitum est *. *1.2.q 6. a.5.& 6.*

Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato Iudæ, cæteri Apostoli turbabantur: sicut pro peccato vnius punitur multitudo, ad vnitatem commendandam, vt dictum est †. *In sol.ad 1.& ad 2.arg.*

QVAESTIO CIX.

De veritate, & vitiis oppositis, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de veritate, & vitiis oppositis.

CIRCA veritatem autem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum veritas sit virtus?

¶ Secundo, vtrum sit specialis virtus?

¶ Tertio, vtrum sit pars iustitiæ?

¶ Quarto, vtrum magis declinet in minus?

Art. I. *Vtrum veritas sit virtus?* 568

AD primum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cuius obiectum est veritas. Cum ergo obiectum sit prius habitu, & actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute. *1.q.16.a.4 ad4.& q.17.a.1. cor. & 3. d.34.q.1. ar.2. cor. co.2.& 4.d.16.q. 4.ar.1.q. 2.co.& d. 17.q.3.a. 2.q.3.co. & ver.q. 1.a.3. ad 12.*

¶ 2. Præterea, Sicut Philos. dicit in 4. Ethic.* ad veritatem pertinet, quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, & neque maiora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis: quia vt dicitur Prouerb. 27, Laudet te alienus, & non os tuum. Nec etiam in malis: quia contra quosdam dicitur Isa. 3. Peccatum suum quasi Sodoma prædicauerunt, nec absconderunt. Ergo veritas non est virtus. *cap.7.*

¶ 3. Præterea, Omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica: quia non habet Deum pro obiecto, sed res temporales. Dicit enim Tullius *, quod veritas est, per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis: quia non consistit in medio inter superfluum, & diminutum. Quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus. *l.2 de inuentione, inf.4.ante fin.lib.*

SED contra est, quod Philos. in 2. & in 4. Ethicor.* ponit veritatem inter cæteras virtutes. *l.2.c.7 & l 5.etiam c.7.*

RESPONDEO dicendum, quod veritas dupliciter accipi potest. Vno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum: & sic veritas non est virtus, sed obiectum vel finis virtutis. Sic enim accepta

veritas.

veritas non est habitus qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus, vel signi ad rem intellectam & signatam, vel etiam rei ad suam regulam: vt in primo habitum * est. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit: secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, siue veracitas, necesse est quod sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.

q. 16 a. 1. & q. 21. ar. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad secundum dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus, sed ad hoc requiritur quod vlterius debitis circumstantiis vestiatur: quæ si non obseruentur, erit actus uitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum, etiam de vero. Vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet vsus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Vnde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum, & diminutum, dupliciter. Vno quidem modo, ex parte obiecti. Alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti: quia verum secundum suam rationem importat quamdam æqualitatem. Aequale autem est medium inter maius, & minus. Vnde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, & inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, in quantum verum dicit, quando oportet & secundum quod oportet. Superfluum autem conuenit illi qui importune ea quæ sua sunt, manifestat. Defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

569 Art. 2. *Vtrum veritas sit specialis virtus?*

4. d. 16. q. 4. ar. 1. q. 3. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim & bonum conuertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus, quinimo omnis virtus est bonitas, quia bonum facit habentem. Ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Manifestatio eius quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Veritas vitæ dicitur, qua quis recte viuit; de qua dicitur Isai. 38. Memento quæso quomodo ambulauerim coram te in veritate, & in corde perfecto. Sed qualibet virtute recte viuitur, vt patet per diffinitionem virtutis supra positam *. Ergo veritas non est specialis virtus. 1.2.q.55. art.4.

¶ 4. Præterea, Veritas videtur idem esse simplicitati: quia vtrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam: quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

SED contra est, quod in 2. Ethicor. connumeratur aliis virtutibus.

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Vnde vbi in actu hominis inuenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum secundum August.* in lib. de Natura boni, consistat in c.3.tom.6. ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundum quod exteriora nostra, vel verba, vel facta, debite ordinantur ad aliquid: sicut signum ad signatum: & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Vnde manifestum est, quod veritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod verum & bonum subiecto quidem conuertuntur: quia omne verum est bonum, & omne bonum est verum. Sed secundum rationem inuicem se excedunt: sicut intellectus, & voluntas inuicem se excedunt. Nam intellectus intelligit voluntatem, & multa alia: & voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, & multa alia. Vnde verum secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, in quantum appetibile quoddam est. Et similiter bonum secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, in quantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum. Non autem potest esse quod bonitas hominis sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad

Ad secundum dicendum, quod habitus virtutum, & vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens, & præter intentionem. Quod autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum. Ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere. Quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter eius principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quod veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut & quælibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam & mensuram, scilicet diuinam legem, per cuius conformitatem, rectitudinem habet. Et talis veritas siue rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum, quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, & aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe, quia hoc pertinet ad omnem virtutem; sed excludendo duplicitatem, qua homo vnum prætendit, & aliud intendit.

570

Art. 3. *Verum veritas sit pars iustitiæ?*

Verit. q. 1. a. 5. ad 12.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit pars iustitiæ. Iustitiæ enim proprium esse videtur, quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere: sicut fit in omnibus præmissis iustitiæ partibus. Ergo veritas non est pars iustitiæ.

¶ 2. Præterea, Veritas pertinet ad intellectum. Iustitia autem est in voluntate, vt supra habitum * est. Ergo veritas non est pars iustitiæ.

¶ 3. Præterea, Triplex distinguitur veritas, secundum Hieron. * scilicet veritas vitæ, & veritas iustitiæ, & veritas doctrinæ. Sed nulla istarum est pars iustitiæ. Nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem, vt dictum est †. Veritas autem iustitiæ est idem iustitiæ, vnde non est pars eius. Veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars iustitiæ.

SED contra est, quod Tullius * ponit veritatem inter partes iustitiæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, ex hoc aliqua virtus iustitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quod partim quidem cum iustitia

** q. 58. art. 4*

** Habetur in gl. ord. Matt. 15 sup. illud Audito hoc scandalizati sunt.*

† ar. præced. ad 3.

** lib. 2. de inuentione inf. 4. ante fin. lib.*

† q. 80. art. 1.

iustitia conuenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem veritatis conuenit quidem cum iustitia in duobus. Vno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, in quantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, vnus homo alteri manifestat. Alio modo, in quantum iustitia æqualitatem quamdam in rebus constituit. Et hoc etiam facit virtus veritatis: adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem à propria ratione iustitiæ, quantum ad rationem debiti. Non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit iustitia: sed potius debitum morale, in quantum scilicet ex honestate vnus homo alteri debet veritatis manifestationem. Vnde veritas est pars iustitiæ, in quantum annectitur ei, sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod quia homo est animal sociale, naturaliter vnus homo debet alteri id sine quo societas humana seruari non posset. Non autem possent homines adinuicem conuiuere, nisi sibi inuicem crederent, tanquam sibi inuicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad secundum dicendum, quod veritas, secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum. Sed homo per propriam voluntatem, per quam vtitur & habitibus & membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam: & secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod veritas, de qua nunc loquimur, differt à veritate vitæ, vt dictum * est. *art. præc. ad 3.* Veritas autem iustitiæ dicitur dupliciter. Vno modo, secundum quod ipsa iustitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam diuinæ legis. Et secundum hoc differt veritas iustitiæ à veritate vitæ: quia veritas vitæ est, secundum quam aliquis recte viuit in seipso: veritas autem iustitiæ est, secundum quam aliquis rectitudinem legis in iudiciis quæ sunt ad alterum, seruat. Et secundum hoc veritas iustitiæ non pertinet ad veritatem, de qua nunc loquimur: sicut nec veritas vitæ. Alio modo potest intelligi veritas iustitiæ, secundum quod aliquis ex iustitia veritatem manifestat: puta cum aliquis in iudicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit. Et hæc veritas est quidam particularis actus iustitiæ, & non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur: quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit ius suum alteri reddere.

Vnde

lib.4.c.7. Vnde Philosoph. in 4. Ethic.* de hac virtute determi-
parum à nans dicit, Non de veridico in confessionibus dicimus,
med. t.5. neque quæcumque ad iustitiam vel iniustitiam contendunt. Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Vnde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem: sed solum veritas, qua aliquis & vita, & sermone talem se demonstrat, qualis est; & non alia quam circa ipsum sint, nec maiora nec minora. Verumtamen quia vera nobilia, in quantum sunt à nobis cognita, circa nos sunt, & ad nos pertinent: secundum hoc veritas doctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere, & quæcumque alia veritas, qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

571 Art. 4. *Vtrum virtus veritatis magis declinet in minus?*

inf.q.119. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod virtus
a.3.ad 5. veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo maius, incurrit falsitatem, ita & dicendo minus: non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quam quatuor esse tria. Sed omne falsum est secundum se malum & fugiendum, vt Philosophus dicit
lib.4.c.7. in 4. Ethicor.* Ergo veritatis virtus non plus declinat
ante med. in minus quam in maius.
tom.5. ¶ 2. Præterea, Quod vna virtus magis declinet ad vnum extremum, quam ad aliud, contingit ex hoc, quod virtutis medium est propinquius vni extremo quam alteri: sicut fortitudo est propinquior audaciæ quam timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius vni extremo quam alteri: quia veritas, cum sit æqualitas quædam, in medio punctuali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

¶ 3. Præterea, In minus videtur à veritate recedere, qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens: in maius autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quam qui superaddit: quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in maius, quam in minus.

lib.4 c.7. SED contra est, quod Philosoph. dicit in * 4. Ethic.
circ. med. quod homo secundum hanc virtutem, magis à vero
tom.5. declinat in minus.

RESPONDEO dicendum, quod declinare in minus à veritate, contingit dupliciter. Vno modo affirmando: puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid huiusmodi: quod fit sine præiudicio veri

veritatis, quia in maiori etiam est minus. Et secundum hoc, hæc virtus declinat in minus. Hoc enim, vt Philos.* dicit ibidem, videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. Homines enim qui maiora de se ipsis dicunt quam sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes. Homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quandam moderationem. Vnde Apostolus dicit 2. ad Cor. 12. Si voluero gloriari, non ero insipiens: veritatem enim dicam: parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me. Alio modo potest aliquis declinare in minus, negando, scilicet vt neget sibi inesse quod inest. Et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus: quia per hoc incurreret falsum. Et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ, quam oportet saluari in omnibus virtutibus. Magis enim repugnat prudentiæ (quia periculosius est & onerosius aliis) quod aliquis existimet, vel iactet se habere quod non habet, quam quod existimet, vel dicat se non habere quod habet. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

l. 4. Ethi. c. 7. circa med. t. 5.

QVAESTIO CX.

De vitiis oppositis veritati, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis veritati.

¶ Et primo de mendacio. Secundo, de simulatione siue hypocrisi. Tertio, de iactantia & opposito vitio.

CIRCA mendacium quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem?

¶ Secundo, de speciebus mendacij.

¶ Tertio, vtrum mendacium semper sit peccatum?

¶ Quarto, vtrum semper sit peccatum mortale?

Art. 1. *Vtrum mendacium semper opponatur veritati?* 572

AD primum sic proceditur. Videtur, quod mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate. Qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, vt Aug.* dicit in libro contra mendacium. Ergo mendacium non opponitur veritati.

inf. a. 1. cor. Et 3. d. 83. a. 1. in lib. de mendacio. c. 3. à med. t. 4.

¶ 2. Præterea, Virtus veritatis non solum consistit in

li.4. c.7. paulo à prin. t.5. in verbis, sed etiam in factis: quia secundum Philosophum in 4 Ethicor.* secundum hanc virtutem aliquis verum dicit & in sermone & in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis. Dicitur enim quod mēdacium est falsa vocis significatio. Sic ergo videtur, quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

l. de mēdacio, c.3 à med. tom 4. ¶ 3. Præterea, Augustinus * dicit in libro contra mendacium, quod culpa mentientis est fallendi cupiditas. Sed hoc non opponitur veritati, sed magis beneuolentiæ, vel iustitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

l. de mēdacio, c.4 à fi. t.4. SED contra est, quod dicit Aug. * in lib. contra mendacium, Nemo dubitet mentiri eum qui falsum enunciat causa fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium. Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

RESPONDEO dicendum, quod actus moralis ex duobus speciem sort'tur, scilicet ex obiecto, & ex fine. Nam finis est obiectum voluntatis, quæ est primum mouens in moralibus actibus. Potentia autem à voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectum voluntarij actus: & se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale & formale, vt ex 1.2.q.18. a.6 & 7. supradictis patet *. Dictum est autem †, quod virtus † q præc. art.1.2. ad 3. veritatis (& per consequens opposita vitia) in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa: quæ quidem manifestatio siue enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum. Omnis enim repræsentatio consistit in quadam collatione, quæ proprie pertinet ad rationem. Vnde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur. In quantum tamen huiusmodi manifestatio siue enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius, & ex intentione voluntatis dependens. Obiectum autem proprium manifestationis siue enuntiationis est verum vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri: quorum vnum est, vt falsum enuntietur: aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, vt scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, & quod adsit voluntas falsum enuntiandi, & iterum intentio fallendi: tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur; & formaliter, propter voluntatem falsum dicendi; & effectiue propter voluntatem falsitatem imprimendi.

Sed tamen ratio mendacij sumitur à formali falsitate,

tate, ex hoc ſcilicet, quod aliquis habet voluntatem falſum enunciandi. Vnde & mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo ſi quis falſum enunciet, credens id eſſe verum, eſt quidem falſum materialiter, ſed non formaliter: quia falſitas eſt præter intentionem dicentis. Vnde non habet perfectam rationem mendacij. Id enim quod præter intentionem dicentis eſt, per accidens eſt. Vnde non poteſt eſſe ſpecifica differentia. Si vero aliquis formaliter falſum dicat, habens voluntatem falſum dicendi: licet ſit verum id quod dicitur, in quantum tamen huiuſmodi actus eſt voluntarius, & moralis, habet per ſe falſitatem, & per accidens veritatem, Vnde ad ſpeciem mendacij pertingit. Quod autem aliquis intendat falſitatem in opinione alterius conſtituere, fallendo ipſum, non pertinet ad ſpeciem mendacij, ſed ad quandam perfectionem ipſius. Sicut & in rebus naturalibus aliquid ſpeciem ſortitur, ſi formam habeat, etiam ſi deſit formæ effectus: ſicut patet in graui, quod violenter ſurſum detinetur, ne deſcendat ſecundum exigentiam ſuæ formæ. Sic ergo patet, quod mendacium directe, & formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod vnumquodque magis iudicatur ſecundum id quod eſt in eo formaliter, & per ſe, quam ſecundum id quod eſt in eo materialiter, & per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, in quantum eſt virtus moralis, quod aliquis dicat verum, intendens dicere falſum; quam quod dicat falſum, intendens dicere verum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit
in ſecundo de Doctr. Chriſtiana *, voces præcipuum *lib.3.c.3.*
locum tenent inter alia ſigna. Et ideo cum dicitur *cir. med.*
quod mendacium eſt falſa vocis ſignificatio, nomine *tom.3.*
vocis intelligitur omne ſignum. Vnde ille qui aliquod falſum nutibus ſignificare intenderet, non eſſet à mendacio immunis.

Ad tertium dicendum, quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacij, non autem ad
ſpeciem ipſius: ſicut nec aliquis effectus pertinet ad 573
ſpeciem ſuæ cauſæ. 3 d.38.

Art. 2. *Vtrum mendacium ſufficienter diuidatur per* 2.2.& 5.
mendacium officioſum, iocoſum, & pernicioſum? & op.64

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod men- c.25.&
dacium inſufficienter diuidatur per mendacium 26.&
officioſum, iocoſum, & pernicioſum. Diuiſio enim Pſa m.
eſt danda ſecundum ea quæ per ſe conueniunt rei: * 5.t.5.
vt patet per Philoſophum in ſeptimo Metaphyſic. * * l.7, tex.
Sed intentio effectus eſt præter ſpeciem actus mora- 43.t.3.

lis,

lis, & per accidens se habet ad ipsum vt videtur. Vnde & infiniti effectus possunt consequi ex vno actu. Sed hæc diuisio datur secundum intentionem effectus. Nam mendacium iocosum est quod fit causa ludi. Mendacium autem officiosum est quod fit causa vtilitatis. Mendacium autem perniciosum est quod fit causa nocumenti. Ergo inconuenienter hoc modo diuiditur mendacium.

in lib. de mendacio, c. 14. tom. 4. ¶ 2. Præterea, Augustinus * in libro contra mendacium, diuidit mendacium in octo partes. Quorum primum est in doctrina religionis. Secundum est, quod nulli prosit, & obsit alicui. Tertium est, quod prodest ita vni, vt alteri obsit. Quartum est, quod fit sola mentiendi fallendique libidine. Quintum est, quod fit placendi cupiditate. Sextum est, quod nulli obest, & prodest alicui ad conseruandam pecuniam. Septimum est, quod nulli obest, & prodest alicui ad vitandum mortem. Octauum, quod nulli obest, & prodest alicui ad vitandum immunditiam corporalem. Ergo videtur, quod prima diuisio mendacij sit insufficiens.

lib. 4. c. 7 tom. 5. ¶ 3. Præterea, Philosophus in quarto Ethicor. * diuidit mendacium in iactantiam, quæ verum excedit in dicendo; & ironiam, quæ deficit à vero in minus. Quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod diuisio prædicta mendacij sit incompetens.

SED contra est, quod super illud Psalmi quinti, Perdes omnes qui loquuntur mendacium: dicit glossa *, quod sunt tria genera mendaciorum. Quædam enim sunt pro salute, & commodo alicuius. Est etiam aliud genus mendacij, quod fit ioco. Tertium vero mendacij genus est, quod fit ex malignitate. Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum iocosum, tertium perniciosum. Ergo mendacium in tria prædicta diuiditur.

est Aug. ibid. c. 8. Et lib de mendacio, c 14. tom. 4.

RESPONDEO dicendum, quod mendacium tripliciter diuidi potest. Vno modo, secundum ipsam mendacij rationem, quæ est propria & per se mendacij diuisio. Et secundum hoc, mendacium in duo diuiditur, scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in maius, quod pertinet ad iactantiam; & in mendacium, quod deficit à veritate in minus, quod pertinet ad ironiam: vt patet per Philosophum in quarto Ethicorum *. Hæc autem diuisio ideo per se est ipsius mendacij, quia mendacium, in quantum huiusmodi, opponitur veritati, vt dictum est †. Veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur maius

c. homines, 22. q. 2.

lib. 4. c. 7. tom. 5.

art. prac.

maius & minus. Alio modo poteſt diuidi mendacium, in quantum habet rationem culpæ, ſecundum ea quæ aggrauant, vel diminuunt culpam mendacij, ex parte finis intenti. Aggrauat autem culpam mendacij, ſi aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum: quod vocatur mendacium pernicioſum. Diminuitur autem culpa mendacij, ſi ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, & ſic eſt mendacium iocoſum: vel vtile, & ſic eſt mendacium officioſum, quo intenditur iuuamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et ſecundum hoc diuiditur mendacium in tria prædicta *. Tertio modo diuiditur mendacium vniuerſalius ſecundum ordinem ad finem, ſiue ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacij, ſiue non. Et ſecundum hoc diuiſio eſt octo membrorum, quæ dicta eſt *: in qua quidem tria prima membra continentur ſub mendacio pernicioſo: quod quidem fit vel contra Deum, & ad hoc pertinet primum mendacium quod eſt in doctrina religionis: vel eſt contra hominem. Siue ſola intentione nocendi alicui: & ſic eſt mendacium, ſecundum quod ſcilicet nulli prodeſt, & obeſt alicui. Siue etiam intendatur in nocumento vnius, vtilitas alterius: & hoc eſt tertium mendacium, quod vni prodeſt, & alteri obeſt. Inter quæ tria, primum eſt grauiſsimum; quia ſemper peccata contra Deum ſunt grauiora, vt ſupra dictum eſt *. Secundum autem eſt grauius tertio, quod diminuitur ex intentione vtilitatis alterius. Poſt hæc autem tria, quæ ſuperaddunt ad grauitatem culpæ mendacij, ponitur quartum: quod habet propriam quantitatem ſine additione vel diminutione. Et hoc eſt mendacium quod fit ex ſola mentiendi libidine, quod procedit ex habitu. Vnde & Philoſophus dicit in quarto Ethicorum †, quod mendax eo quod talis eſt ſecundum habitum, ipſo mendacio gaudet. Quatuor vero ſubſequentes modi diminuunt de culpa mendacij. Nam quintum eſt mendacium iocoſum, quod fit placendi cupiditate. Alia vero tria continentur ſub mendacio officioſo: in quo intenditur quod eſt alteri vtile: vel quantum ad res exteriores, & ſic eſt ſextum mendacium, quod prodeſt alicui ad pecuniam conſeruandam: vel eſt vtile corpori, & hoc eſt ſeptimum mendacium, in quo impeditur mors hominis: vel etiam vtile eſt ad honeſtatem virtutis, & hoc eſt octauum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quod quanto bonum intentum eſt melius, tanto magis minuitur culpa mendacij. Et ideo ſi quis diligenter conſideret, ſecundum ordinem prædictæ enu-

in ar. ad oppoſitum.
art. 2. huius q.
1. 2. q. 73. art. 9.
lib. 4. c. 7. tom. 5.

merationis est, ordo grauitatis culpæ in istis mendaciis. Nam bonum vtile præfertur delectabili, & vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

574 Art. 3. *Vtrum omne mendacium sit peccatum?*

sup.q.69 AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non om-
a.1.& 2. ne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est
q 70 a.4 quod Euangelistæ scribendo euangelium, non pecca-
cor.& 3. uerunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse: quia
d.38.a 3. verba Christi, & etiam aliorum frequenter aliter
& qu l. vnus, & aliter retulit alius. Vnde videtur quod alter
8.a.14. eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullus remuneratur à Deo pro peccato. Sed obstetrices AEgypti remuneratæ sunt à Deo propter mendacium. Dicitur enim Exod.1. quod ædificauit illis Deus domos. Ergo mendacium non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti: sicut Genes.12. & 20 quod Abraham dixit de vxore sua, quod soror sua esset. Iacob etiam mentitus est, dicens se esse Esau; & tamen benedictionem adeptus est: vt habetur Genes.27. Iudith etiam commendatur, quæ tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

¶ 4. Præterea, Minus malum est eligendum, vt vitetur maius malum: sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est, quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicuius, quam quod aliquis occidat, vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri, vt vnum præseruet ab homicidio, & alium præseruet à morte.

¶ 5. Præterea, Mendacium est, si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implen-
refertur. da. Dicit enim Isidor.* In malis promissis rescinde fi-
c.2.q.4. dem. Ergo non omne mendacium est peccatum.
in malis. ¶ 6. Præterea, Mendacium ob hoc videtur esse peccatum; quia per ipsum homo decipit proximum.
c.vlt.a. Vnde. August. † dicit in lib. contra mendacium. Quis-
med. t.4. quis esse aliquod genus mendacij quod peccatum non sit, putauerit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitretur aliorum. Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium iocosum nullus decipitur. Non enim ad hoc dicun-

dicuntur huiusmodi mendacia, vt credantur; sed propter delectationem solam. Vnde & hyperbolicæ locutiones, quandoque etiam in Scriptura sacra inueniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 7. Noli velle mentiri omne mendacium.

RESPONDEO dicendum, quod id quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum & licitum: quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant. Bonum enim est ex integra causa: malum vero est ex singularibus defectibus, vt Dionysius dicit 4. cap, de diuinis nomin.* Mendacium autem est malum ex genere: est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est, & indebitum, quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic.* quod mendacium est per se prauum, & fugiendum: verum autem est bonum & laudabile. Vnde omne mendacium est peccatum: sicut etiam August. asserit † in libro contra mendacium.

p. 4. inter medium, & finem.

c. 7. ante med. t. 5.

c. 1. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod nec in euangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod Scriptores earum mendacium dixerint: quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur. In hoc vero, quod in euangelio, & in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diuersimode recitantur, non est mendacium. Vnde Augustinus * dicit in libro de consensu Euangelistarum, Nullo modo laborandum esse indicat, qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ. Et in hoc apparet, vt ibidem subdit: non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt, vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata.

l. 2. c. 12. parum à me. t. 4.

Ad secundum dicendum, quod obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio: sed pro timore Dei, & beneuolentia, ex qua processit mendacium. Vnde signanter dicitur Exod 1. Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificauit illis domos. Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum, quod in sacra Scriptura, vt Augustinus * dicit, inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in eorum dictis appareant, quæ mendacia videantur, intelli-

l. de mendacio, c. 5 an. med. tom. 4.

K 2 gendum

gendum est ea figuraliter, & prophetice dicta esse. Vnde Augustinus * dicit in libro contra mendacium. Credendum est illos homines, qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis, prophetice gessisse, atque dixisse. Abraham tamen, vt Augustinus dicit in quæstionibus super Genesim * dicens, Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, & non mendacium dici. Soror enim dicitur, quia filia patris erat. Vnde & ipse Abraham dicit Genesi, vigesimo, Vere soror mea est filia patris mei, & non matris meæ filia: quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob vero mystice dixit se esse Esau primogenitum Isaac: quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Vsus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ ad designandum mysterium: quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudæorum. Quidam vero commendantur in Scriptura, non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem: scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo mouebantur ad quædam indebita facienda. Et hoc modo, Iudith laudatur, non quia mentita est Holoferni: sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Quamuis etiam dici possit, quod verba eius veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

Ibidem.

li. 22. cõt. Fau c. 34 circa fin. tom. 6.

Ad quartum dicendum, quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno, quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, vt dictum est *. Non licet autem aliqua illicita inordinatione vti ad impediendum nocumenta, & defectus aliorum: sicut non licet furari, ad hoc quod homo eleemosynam faciat, nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere, ad hoc quod aliquis alium à quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, vt August. * dicit in libro contra mendacium.

in eo. art.

c. 10. in fine, t. 4.

Ad quintum dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur: quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere, per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Vno modo, si promisit id quod manifeste est illicitum: quia promittendo peccauit: mutando autem propositum bene facit.

Alio

Alio modo, si sunt mutatæ conditiones personarum, & negotiorum. Vt enim Seneca dicit in libro de Beneficiis*, Ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo; quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus. Nec etiam est infidelis non implendo quod promisit: quia eædem conditiones non extant. Vnde & Apostolus non est mentitus, qui non iuit Corinthum, quo se iturum esse promiserat: vt dicitur 2. ad Cor. 1. Et hoc propter impedimenta quæ superuenerunt.

l. 4. c. 34. & 35.

Ad sextum dicendum, quod operatio aliqua potest considerari dupliciter. Vno modo secundum seipsum: alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo iocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quamuis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis, aut quibuscumque figuratiuis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inueniuntur: quia sicut Augustinus* dicit in libro contra mendacium, Quicquid figurate fit, aut dicitur, non est mendacium. Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat, referenda est. Omne autem figuratiue, aut factum, aut dictum hoc enuntiat, quod significat eis quibus intelligendum prolatum est.

c. 5. ante med. t. 4.

575 Art. 4. *Vtrum omne mendacium sit peccatum mortale?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psal. 5. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Et Sap. 1, Os quod mentitur, occidit animam. Sed perditio & mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Omne quod est contra præceptum decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum decalogi, Non falsum testimonium dices. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 1. de doctrina Christiana*, Nemo mentiens, in eo quod mentitur, seruat fidem. Nam hoc vtique vult, vt cui mentitur, fidem sibi habeat: quam tamen ei mentiendo non seruat. Omnis autem fidei violator iniquus est. Nullus autem dicitur fidei violator, vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

sup. q. 69. a. 1. & 2. & q. 70. a. 4. con. & 3. d. 38 a. 4. & 4. d. 16. q. 4. a. 1 q. 3. corp. & quol. 8. a. 14. & quo. 9. a. 15. cor.

** l. 1. c. 36 à medio. tom. 3.*

¶ 4. Præterea, Merces æterna non perditur, nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur mer-

ces æterna commutata in temporalem. Dicit enim Gregorius *, quod in remuneratione obstetricum cognoscitur quid mendacij culpa mereatur. Nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita tribui, præmissa culpa mendacij, in terrenam est remunerationem declinata. Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse leuissimum, est peccatum mortale.

li. 18. moral. c. 2. à med.

¶ 5. Præterea, Augustinus * dicit in libro contra mendacium, quod perfectorum præceptum est omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Sed facere contra præceptum, est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum, est peccatum mortale. Pari ergo ratione, & omnium aliorum: alioquin essent peioris conditionis.

c. 17. tir. me. t. 4.

SED contra est; quod Augustinus * dicit in quinto Psalm. Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa: cum aut iocamur, aut proximo consulendo mentimur. Sed omne peccatum mortale habet grauem culpam. Ergo mendacium iocosum, & officiosum non sunt peccata mortalia.

sup illum ver. Perdes omnes, qui loquuntur mendacium, tom. 7.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum mortale proprie est, quod repugnat charitati, per quam anima viuit Deo coniuncta, vt dictum est *. Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter. Vno modo, secundum se. Alio modo, secundum finem intentum. Tertio modo, per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem si sit circa res diuinas, contrariatur charitati Dei: cuius veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit. Vnde huiusmodi mendacium non solum opponitur virtuti † veritatis, sed etiam virtuti fidei, & religionis. Et ideo hoc mendacium est grauissimum, & mortale. Si vero falsa significatio sit circa aliquid, cuius cognitio pertineat ad hominis bonum; puta, quæ pertinet ad perfectionem scientiæ, & informationem morum: tale mendacium, in quantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi. Vnde est peccatum mortale. Si vero falsa opinio, ex mendacio generata sit circa aliquid, de quo non referat vtrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus: sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus, ad se non pertinentibus. Vnde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione vero finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati:

q. 24. art. 12. & 35. a. 3. c. homines, 22. q. 2.

al. charitatis.

ritati : puta, quod dicitur aut in iniuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, vtpote religioni contrarium, aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, diuitias, vel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale ; cum nocere proximo sit peccatum mortale. Ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat. Si vero finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale. Sicut apparet in mendacio iocoso, in quo intenditur aliqua leuis delectatio: & in mendacio officioso, in quo intenditur etiam vtilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari charitati, ratione scandali, vel cuiuscumque damni consequentis. Et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernitioso, vt exponit glos. super illud Psal. 5. Perdes omnes qui loquuntur mendacium.

Ad secundum dicendum, quod cum omnia præcepta decalogi ordinentur ad dilectionem Dei, & proximi, sicut supra dictum est * : in tantum mendacium 1.44 a.1. est contra præceptum decalogi, in quantum est contra & 1 2.q. dilectionem Dei, & proximi. Vnde signanter prohibe- 100.a 5. tur contra proximum falsum testimonium.

Ad tertium dicendum, quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici iniquitas, in quantum est præter æquitatem iustitiæ. Vnde dicitur 1. Ioannis 3. Omne peccatum est iniquitas. Et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad quartum dicendum, quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari. Vno modo quantum ad effectum beneuolentiæ in Iudæos, & quantum ad reuerentiam diuini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis ; & sic debetur eis remuneratio æterna. Vnde Hier. exponit, quod Deus ædificauit illis domos spirituales. Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacij : quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri : sed forte aliquam remunerationem temporalem, cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacij, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorij * : non quod per illud mendacium mereren- cit. in arg. tur amittere remunerationem æternam, quam iam ex præcedenti affectu meruerunt, vt ratio procedebat.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circumstantia aggrauat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi forte ratione alicuius annexi: puta si sit contra votum ipsius. Quod non potest dici de mendacio officioso vel iocoso. [Et ideo mendacium officiosum, vel iocosum, non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens, ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod August.
li. de mē. * dicit, perfectis esse præceptum non solum non men-
c. 17, cir. tiri, sed nec velle mentiri. Quamuis hoc August. non
med. t. 4. assertiue, sed sub dubitatione dicat. Præmittit enim †,
†Ibidem. Nisi forte ita, vt perfectorum, &c. Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conseruandæ veritatis: quia veritatem tenentur conseruare ex suo officio in iudicio vel doctrina: contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale. In aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

QVAESTIO CXI.

De simulatione & hypocrisi, in quatuor articulos diuisa.

POstea considerandum est de simulatione, & hypocrisi.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum omnis simulatio sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum hypocrisis sit simulatio?
¶ Tertio, vtrum opponatur veritati?
¶ Quarto, vtrum sit peccatum mortale?

576 Art. I. *Vtrum omnis simulatio sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. vlt. quod Dominus se finxit longius ire: & Ambr. dicit de
c. vtilem Abraham *, in lib. de Patriarchis, quod captiose lo-
simulatio quebatur cum seruulis, cum dixit Gen. 22. Ego & puer
nem. 22. illuc vsque properantes, postquam adorauerimus, re-
quæst 2. uertemur ad vos. Fingere autem, & captiose loqui, ad
cap. 8. in simulationem pertinet. Sed non est dicendum, quod
med. t. 4. in Christo, & in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum est vtile. Sed sic-
* *ad Gal.* vt Hieron. * dicit, Vtilem simulationem, & in tempore
2. sup. il- assumendam, Iehu regis Israel nos doceat exemplum,
lud. Cum qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere
venisset velle, vt habetur 4. Reg. 10. & Dauid immutauit fa-
Petr. An ciem suam coram Achis rege Geth, vt habetur, 1. Reg.
tioch. t. 9. 21. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum, est malum; simulare malum, erit bonum.

¶ 4. Præterea, Isaiæ 3. contra quosdam dicitur. Peccatum suum quasi Sodoma prædicauerunt, nec absconderunt. Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non vti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum numquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

SED contra est, quod Isai. 16. super illud. In tribus annis, &c. dicit gloss. * In comparatione duorum malorum leuius est aperte peccare, quam sanctitatem simulare. Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, ad virtutem veritatis pertinet; vt quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora, qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur, quod aliquis per verba exteriora aliud significet, quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet: ita etiam opponitur veritati, quod aliquis per aliqua signa factorum, vel rerum, aliquid significet contrarium eius, quod in eo est: quod proprie simulatio dicitur. Vnde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem, vtrum aliquis mentiatur verbo de quocumque alio facto, vt supra habitum * est. Vnde cum omne mendacium sit peccatum, vt supra dictum est †, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustin. dicit in lib. * de quæst. euangelij. Non omne quod fingimus, mendacium est: sed quando id fingimus, quod nihil significat, tunc est mendacium. Cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. Et subiungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non vt asseratur ita esse: sed eam proponimus, vt figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in euangelio finxit se longius ire, quia composuit motum suum, quasi volentis longius ire, ad aliud figurate significandum, scilicet quod ipse ab eorum fide longe erat, vt Greg. * dicit. Vel vt Aug. † dicit. Quia cum longius recessurus esset ascendendo in cœlum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. Abraham etiam figuratiue locutus est. Vnde Ambros. * dicit de Abraham, quod prophe-

Marginal notes: est gloss. Hiero. in si. commẽ. ad 16. c. Esa. to. 5. — * q 106. a. 3. ad 3. & q. 110. a. 3. — * q. præcẽ. art. 1. — † ibi .a. 3. — * lib. 2. q. 51. in p. tom. 4. — * ho. 23. in euang. nõ longe à princ. — † Aug. li. 2. qq. euã. c. vlt. à me. to. 4. — * in li. de Abra. ã. c. 8. to. 4.

tauit quod ignorabat. Ipse enim solus disponebat redire immolato filio: sed Dominus per os eius locutus est quod parabat. Vnde patet quod neuter simulauit.

Ad secundum dicendum, quod Hieron. vtitur large nomine simulationis, pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei Dauid fuit fictio figuralis, sicut glossa exponit in titulo illius Psal. Benedicam Dominum in omni tempore. Simulationem vero Iehu non est necesse excusari à peccato, vel mendacio, quia malus fuit: vtpote ab idololatria Hieroboam non recedens. Commendatur tamen, & temporaliter remuneratur à Deo, non pro simulatione, sed pro zelo, quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod nullus potest se simulare esse malum; quia per opera bona nullus simulat se malum. Si autem opera mala faciat, malus est. Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali: & tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacij, tum ratione scandali. Et quamuis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione eius de quo est, siue sit de bono, siue sit de malo, peccatum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet, quod est: quod aliquando licet: ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum, significat aliquid quod non est: non autem si aliquis prætermittat significare quod est. Vnde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieron.* dicit ibidem, quod secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

Esai. 3. super vert. Esai. cit. in arg. 1.

577 Art. 2. *Vtrum hypocrisis sit idem quod simulatio?*

4. d. 16. q. 4. a. 1. q. 1. per tot. et q. 2. ad 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse si aliquis ostendat exterius quæ interius agit, secundum illud Matth. 6. Cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt. Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

cap. 11. in princ.

¶ 2. Præterea, Greg. dicit 31.* Moral. Sunt nonnulli, qui & sanctitatis habitum tenent, & perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum

dendum est in hypocritarum numerum currere: quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare. Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, & meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores: quia exterior habitus sanctitatis, opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

¶ 3. Præterea, Hypocrisis in sola intentione consistit. Dicit enim Dominus de hypocritis, Matthæi, 23. Quod omnia opera sua faciunt, vt ab omnibus videantur. Et Gregorius dicit 31. * Moralium, quod numquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant. Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione. Vnde super illud Iob. 36. Simulatores & callidi prouocant iram Dei: dicit glossa, quod simulator aliud simulat, & aliud agit: castitatem præfert, & lasciuiam sequitur: ostentat paupertatem, & marsupium replet. Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio. *Ibidem.*

SED contra est, quod Isidor. dicit in libro * Etymologiarum, Hypocrita græco sermone, in latino, simulator interpretatur: qui cum intus malus sit, vt bonum se palam ostendit. Hypo enim falsum: crisis iudicium interpretatur. *Lib. 10. c. 8. in eip. Humilis, circ. medium.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Isidorus * dicit ibidem, nomen hypocritæ tractum est à specie eorum, qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, vt ad personæ quam simulant, colorem perueniant: modo in specie viri, modo in specie fœminæ: vt in ludis populum fallant. Vnde Aug. * dicit in libro de serm. Domin. in monte, quod sicut hypocritæ simulatores aliarum personarum, agunt partes illius quod non sunt: non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum; sic in Ecclesiis, & in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est: simulat enim se iustum, non exhibet. Sic igitur dicendum est, quod hypocrisis simulatio est: non autem omnis simulatio, sed solum illa, qua quis simulat personam alterius: sicut cum peccator simulat personam iusti. *l. 10. etymol. c. humilis, à medio.* *lib. 2. c. 3. circ. princ. tom. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit, ex suo genere ad Dei seruitutem pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus: simulat rectam intentionem quam non habet. Vnde Gregorius dicit 31. Moral. * quod hypocritæ per causas Dei, deseruiunt intentioni sæculi: *c. 11. ante med.*

quia per ipsa quoque, quæ se agere sancta ostendunt, non conuersionem quærunt hominum, sed auras fauorum. Et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamuis non simulant aliquod rectum opus, quod non agunt.

Ad secundum dicendum, quod habitus sanctitatis (puta religionis vel clericatus) significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita: quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret, vt se iustum ostentaret, esset hypocrita & simulator.

Ad tertium dicendum, quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt. Vnum quidem sicut signum, & aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo. Exteriora autem vel verba vel opera vel quæcumque sensibilia considerantur in omni simulatione & mendacio, sicut signa.

778 Art. 3. *Vtrum hypocrisis opponatur virtuti veritati?*

4. d. 16. q. 4. ar. 1. q. 2. art. pro ver. & cor. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim siue hypocrisi est signum & signatum. Sed quantum ad vtrumque non videtur opponi alicui speciali virtuti. Hypocrita enim simulat quamcumque virtutem, & etiam per quæcumque virtutis opera: puta, per ieiunium, orationem, & eleemosynam, vt habetur Matth. 6. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

¶ 2. Præterea, Omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere: vnde & simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, vt supra habitum q. 55. a. 4. est *. Ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

¶ 3. Præterea, Species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ. Vnde super illud Iob. 27. Quæ est spes hypo-est * Greg. critæ, si auare rapiat, &c. dicit * gloss. Hypocrita, qui ibi li. 19. latine dicitur simulator, auarus raptor est: qui dum cap. 2. inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ. Cum ergo auaritia vel inanis gloria non directe opponatur veritati, videtur quod nec simulatio siue hypocrisis.

art. 1. hu-ius quæst. SED contra est, quia omnis simulatio est mendacium quoddam, vt dictum est *. Mendacium autem directe

directe opponitur veritati. Ergo & simulatio siue hypocrisis.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in 10. Metaph. Contrarietas est oppositio secundum formam, à qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est, quod simulatio siue hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter. Vno modo directe, alio modo indirecte. Directa quidem oppositio eius siue eius contrarietas, est attendenda secundum ipsam speciem actus, quæ accipitur secundum proprium obiectum. Vnde cum hypocrisis sit quædam simulatio, qua quis simulat se habere personam, quam non habet, vt dictum est*: consequens est quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita, & sermone, qualis est: vt dicitur in 4.* Ethicorum. Indirecta autem oppositio, siue contrarietas hypochrisis, potest attendi secundum quodcumque accidens; puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud huiusmodi. t ex. 13. & 24. 10. 3. art. præc. c. 7. 10. 5

Ad primum ergo dicendum, quod hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam vt finem: non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere, sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere: ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, in quantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit, quasi per se intenta; sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Vnde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem. q. 55. a. 3. 4. & 5.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est*, prudentiæ directe opponitur astutia: ad quam pertinet adinuenire quasdam vias apparentes, & non existentes, ad propositum consequendum. Executio autem astutiæ est proprie per dolum in verbis: per fraudem autem in factis. Et sicut astutia se habet ad prudentiam: ita dolus & fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, & quandoque secundario ad nocendum. Vnde ad simplicitatem pertinet directe se præseruare à deceptione. Et secundum hoc, vt supra dictum est*, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis: sed differt sola ratione: quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diuersa, vt scilicet aliud intendat interius, & aliud prætendat exterius. q. 109. a. 2. ad 4.

Ad tertium dicendum, quod lucrum vel gloria est

finis

finis remotus simulatoris, sicut & mendacis. Vndè ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo qui est ostendere se alium quam sit. Vnde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi: sicut Philosophus dicit in * 4. Ethicorum, & sicut etiam supra de mendacio dictum est †.

*c.7.to.5. † q. 100. art. 2.

579

Art. 4. *Vtrum hypocrisis semper sit peccatum mortale?*

4.d.16.q.4.a.1.q.3 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieron.* Isai 16. in gloss. quod in comparatione duorum malorum, leuius est aperte peccare, quam sanctitatem simulare. Et super illud Iob. 1. Sicut autem Domino placuit, &c. gloss. dicit, quod simulata æquitas, non est æquitas, sed duplex peccatum. Et super illud Thren. 4. Maior effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum, dicit glossa *. Scelera animæ planguntur, quæ in hypocrisim labitur, cuius maior est iniquitas peccato † Sodomorum. Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo & hypocrisis semper est peccatum mortale.

* in fi. tom. ver. ad ca. 16. Esa. to. 5. † glo. ord. ibid.

* al. peccatis.

¶ 2. Præterea, Gregorius dicit 31.* Moralium, quod hypocritæ ex malitia peccant. Sed hoc est grauissimum: quia pertinet ad peccatum in Spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

libr. 31. cap. 11.

¶ 3. Præterea, Nullus meretur iram Dei, & exclusionem à Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei: secundum illud Iob. 36. Simulatores, & calidi prouocant iram Dei. Excluditur etiam hypocrita à visione Dei: secundum illud Iob. 13. Non veniet in conspectu eius omnis hypocrita. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

SED contra est, quod hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quædam. Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

¶ Præterea, Intentio hypocritæ est ad hoc quod videatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

l. 31. c. 32. in med.

¶ Præterea, Hypocrisis nascitur ex inani gloria, vt Greg. dicit 31. * Moral. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo neque hypocrisis.

RESPONDEO dicendum, quod in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis, & simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille, cuius intentio fertur ad vtrumque, vt scilicet aliquis non curet sancti-

tatem

tatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consueuit accipi in sacra Scriptura; sic manifestum est, quod est peccatum mortale. Nullus enim totaliter priuatur sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille, qui intendit simulare sanctitatem, à qua deficit per peccatum mortale: tunc quamuis sit in peccato mortali, ex quo priuatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine: qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale: puta, cum simulat, sanctitatem, vt falsam doctrinam disseminet, vel vt adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona, in quibus finem constituit. Si vero finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale: puta, cum aliquis in ipsa fictione delectatur. De quo dicitur quarto * Ethicorum, quod magis videtur vanus quam malus. Eadem enim ratio est de mendacio, & simulatione. Contingit tamen quandoque, quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate: & talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali. Et per hoc patet responsio ad obiecta. *c. 7. à me.

QVÆSTIO CXII.

De iactantia, in duos articulos diuisa.

POstea considerandum est, de iactantia, & ironia, quæ sunt partes mendacij, secundum Philosophum in quarto Ethicorum,

Primo autem circa iactantiam quæruntur duo.

¶ Primo, cui virtuti opponatur.

¶ Secundo, vtrum sit peccatum mortale? 580

Art. 1. *Vtrum iactantia opponatur virtuti veritatis?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod iactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse iactantia etiam sine mendacio: sicut cum aliquis suam excellentiam ostentat. Dicitur enim Hester primo, quod Assuerus fecit grande conuiuium, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ, ac regni sui, ac magnitudinem atque iactantiam potentiæ suæ. Ergo iactantia non opponitur virtuti veritatis.

¶ 2. Præterea, Iactantia ponitur à Gregor. * 12. Moral vna de quatuor speciebus superbiæ: cum scilicet quis iactat se habere quod non habet. Vnde dicitur Hier. 48. Audiuimus superbiam Moab: superbus est valde, *cap. 7. circ. prin.*

valde, sublimitatem eius & arrogantiam, & superbiam, & altitudinem cordis eius: ego scio, ait Dominus, iactantiam eius, & quod non sit iuxta eam virtus eius. Et * 31. Moral. Gregor. dicit, quod iactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem, & inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo iactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

l. 31. c. 31. à med.

¶ 3 Præterea, Iactantia ex diuitiis causari videtur. Vnde dicitur Sapient. 5. Quid nobis profuit superbia, aut diuitiarum iactantia quid contulit nobis? Sed superfluitas diuitiarum videtur pertinere ad peccatum auaritiæ, quod opponitur iustitiæ vel liberalitati. Non ergo iactantia opponitur veritati.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 2. & 4.* Ethic. iactantiam opponi veritati.

ca. 7. & l. 4. c. 7. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod iactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat. Illa enim quæ vult homo longe iactare, in altum eleuat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur. Quod Apostolus refugiens, dicit secundæ ad Corinth. 12. Parco, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me. Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid iudicandum secundum quod in se est, quam secundum quod est in opinione aliorum: inde est, quod magis proprie dicitur iactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum, quamuis vtroque modo iactantia dici possit. Et ideo iactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de iactantia secundum quod excedit opinionem.

Ad secundum dicendum, quod iactantiæ peccatum considerari potest dupliciter. Vno modo, secundum speciem actus, & sic opponitur veritati, vt dictum * est. Alio modo, secundum causam suam: ex qua, etsi non semper, tamen frequentius accidit. Et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interius motiua, & impellente. Ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum eleuatur, sequitur plerumq; quod exterius maiora quædam de se iactet; licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad iactantiam procedat; & in hoc

in cor. ar. & q. 100. art. 2.

dele-

delectetur, quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ: non tamen est idem iactantiæ, sed, vt frequentius, eius causa. Et propter hoc Gregor. * iactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit enim iactator plerumque ad hoc, quod gloriam consequatur per suam iactantiam. Et ideo secundum Gregor. † ex inani gloria oritur secundum rationem finis. *loc. cit. in arg. 2. in prin.* † *l. 31. c. 31.*

Ad tertium dicendum, quod opulentia etiam iactantiam causat dupliciter. Vno modo occasionaliter in quantum de diuitiis aliquis superbit. Vnde & signanter Prouerb. 8. opes dicuntur superbæ. Alio modo per modum finis: quia vt dicitur in quarto Eth. * aliqui seipsos iactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea, ex quibus lucrari possunt: puta, quod sint medici, vel sapientes, vel diuini. *c. 7. à med. tom. 5.*

Art. 2. *Vtrum iactantia sit peccatum mortale?* 581

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod iactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Prouerb. 28. Qui se iactat, & dilatat, iurgia concitat. Sed concitare iurgia, est peccatum mortale. Detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, vt habetur Prouerb. 6. Ergo iactantia est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Omne quod prohibetur in lege Dei est peccatum mortale. Sed super illud Ecclesi. 6. Non te extollas in cogitatione animæ tuæ, dicit * gloss. Iactantiam & superbiam prohibet. Ergo iactantia est peccatum mortale. *Gl. inter. i. n. ibid.*

¶ 3. Præterea, Iactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel iocosum. Quod patet ex fine mendacij: quia vt * Philosophus dicit in quarto Ethicorum, Iactator fingit de se maiora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ vel honoris, quandoque autem gratia argenti. Et sic patet quod neque est mendacium iocosum neque officiosum. Vnde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale. *ca. 7. circ. med. t. 5.*

SED contra est, quod iactantia oritur ex inani gloria, secundum Gregor. * 31. Moralium. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale: quod vitare est valde perfectorum. Dicit enim Gregor. quod valde est perfectorum, sic ex ostenso opere auctoris gloriam quærere, vt de illata laude priuata nesciant exultatione gaudere. Ergo iactantia non semper est peccatum mortale. *cap. 31. à med.*

R E.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo iactantia considerari potest. Vno modo, secundum se prout est mendacium quoddam: & sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis iactanter de se profert quod est contra gloriam Dei: sicut ex persona Regis Tyri dicitur Ezech. 28. Eleuatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum. Vel etiam contra charitatem proximi: sicut cum aliquis iactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum: sicut habetur Luc. 18. de Pharisæo qui dicebat, Non sum sicut cæteri hominuum, raptores, iniusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus. Quandoque vero est peccatum veniale: quando scilicet aliquis de se talia iactat, quæ neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam vel appetitum lucri, aut inanis gloriæ. Et sic si procedat ex superbia vel inani gloria, quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa iactantia erit peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in iactantiam propter appetitum lucri. Et hoc videtur iam pertinere ad proximi deceptionem, & damnum. Et ideo talis iactantia magis est peccatum mortale. Vnde & Philosophus dicit in * 4. Ethicor. quod turpior est qui se iactat causa lucri, quam qui se iactat causa gloriæ vel honoris. Non tamen semper est peccatum mortale quia potest esse tale lucrum, ex quo alius non damnificatur.

q. 100. a. 4.

c. 7. à me. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui iactat se ad hoc, quod iurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit, quod iactantia est causa iurgiorum, non per se, sed per accidens. Vnde ex hoc iactantia non est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod gloss. illa loquitur de iactantia, secundum quod procedit ex superbia prohibita, quæ est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod non semper iactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra charitatem Dei, aut proximi, aut secundum se, aut secundum suam causam. Quod autem aliquis se iactet, quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, vt Philosophus dicit *. Vnde reducitur ad mendacium iocosum: nisi forte hoc diuinæ dilectioni præferret, vt propter hoc Dei præcepta contemneret. Sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere, sicut in vltimo fine.

l. 4. Ethi. c. 7. parũ à me. t. 5.

Vide-

Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cum aliquis ad hoc se iactat: vt gloriam vel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine damno aliorum: quia hoc iam pertineret ad mendacium perniciosum.

QVAESTIO CXIII.
De ironia, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est, de ironia.
CIRCA quam quæruntur duo.
¶ Primo vtrum ironia sit peccatum?
¶ Secundo, de comparatione eius ad iactantiam,

Art. I. *Vtrum ironia (per quam aliquis de se fingit minora) sit peccatum?* 582

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ironia (per quam aliquis de se fingit minora) non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex diuina confortatione, ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat: secundum illud Prouerb. 30. Visio quam locutus est vir cum quo est Deus, & qui Deo secum morante confortatus ait, stultissimus sum virorum, & Amos 7. dicitur, Respondit Amos, non sum propheta. Ergo ironia (per quam aliquis minora de se dicit) non est peccatum, *sup. q. 100. a. 2. co. & 3. dist. 39. q. 1. a. 2. ad. 6.*

¶ 2. Præterea, Gregor. * dicit in epistola ad Augustinum Anglorum Episcopum, Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, vbi culpa non est. Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum. ** in fine registri in epist. ad Aug. Episcop. Anglos. c. 10. ante me.*

¶ 3. Præterea, Fugere superbiam non est peccatum. Sed aliqui minora de seipsis dicunt fugientes tumidum: vt Philosophus dicit in 4. † Ethic. Ergo ironia non est peccatum. *† l. 4. c. 7.*

SED contra est, quod Aug. * dicit in lib. de verbis Apostoli, Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficieris. *cir. med. & à med. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter. Vno modo, salua veritate: dum scilicet maiora quæ sunt in seipsis, reticent, quædam vero minora detegunt, & de se proferunt: quæ tamen in se esse recognoscunt. Et sic minora de se dicere, non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicuius circumstantiæ corruptionem. Alio modo, aliquis dicit minora à veritate declinans: puta, cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit: aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in se ipso esse. Et sic pertinet ad ironiam, & est semper peccatum. ** in serm. 29. parum ante me. c. 10.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est sapientia,& duplex stultitia. Est enim quædam sapientia secundum Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adiunctam,secundum illud primæ ad Corinth. 3. Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc seculo, stultus fiat, vt sit sapiens. Alia vero est sapientia mundana,quæ,vt ibidem subditur,stultitia est apud Deum. Ille ergo qui à Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam: quia scilicet humana contemnit quæ hominum sapientia quærit.Vnde & ibidem subditur, Et sapientia hominum non est mecum. Et postea subdit, Et noui sanctorum scientiam. Vel potest dici sapientia hominum, quæ humana ratione acquiritur: sapientia vero sanctorum, quæ ex diuina inspiratione habetur. Amos autem negauit se esse prophetam origine,quia scilicet non erat de genere prophetarum. Vnde & ibidem subdit, Nec filius prophetæ.

Ad secundum dicendum, quod ad bonitatem mentis pertinet, vt homo ad iustitiæ perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat,non solum si deficiat à communi iustitia, quod vere culpa est: sed etiam si deficiat à iustitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit, quod pro culpa non reco-

refertur 22.q.2.c. Non ita. gnoscit: quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quod homo non debet vnum peccatum facere, vt aliud vitet. Et ideo non debet mentiri qualitercumque,vt vitet superbiam. Vnde Aug. * dicit super Ioan. Non ita caueatur arrogantia, vt veritas relinquatur. Et Gregor. † dicit quod incaute sunt humiles,qui se mentiendo illaqueant.

† lib.26. Moral c.2.nō procul a fi.

583 Art. 2. *Vtrum ironia sit minus peccatum quam iactantia?*

locis sup. a. indu- ctis.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ironia non sit minus peccatum quam iactantia. Vtrumque enim est peccatum, in quantum declinat à veritate:quæ æqualitas est quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit,quam qui diminuit, Ergo ironia non est minus peccatum quam iactantia.

lib.4 c 7. tom.5. ¶ 2. Præterea, Secundum Philos. * ironia quandoque iactantia est. Iactantia autem non est ironia.Ergo ironia non est minus peccatum,quam iactantia.

¶ 3. Præterea, Prouerb.26. dicitur, Quando submiserit vocem suam,ne credideris ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius. Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

SED

SED contra est, quod Philos. dicit in * 4. Ethico. quod irones, & minus dicentes, gratiores secundum mores videntur. c.7. to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, vnum mendacium est grauius altero, q. 100. a. Quandoque quidem ex materia, de qua est: sicut mendacium quod fit in doctrina religionis, est grauissimum. 2. & 4. Quandoque autem ex motiuo ad peccandum: sicut mendacium perniciosum est grauius quam officiosum, vel iocosum. Ironia autem & iactantia circa idem mentiuntur, vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ. Vnde quantum ad hoc, æqualia sunt. Sed vt plurimum iactantia ex turpiori motiuo procedit, scilicet ex appetitu lucri, vel honoris. Ironia vero ex hoc, quod fugit (licet inordinate) per elationem, aliis grauis esse. Et secundum hoc Philosophus * dicit, quod iactantia est grauius peccatum, quam ironia. li. 4. Eth. Contingit tamen quandoque, quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motiuo, puta, ad dolose decipiendum: & tunc ironia est grauior. c.7. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia, & iactantia, secundum quod mendacij grauitas consideratur ex seipso, vel ex materia eius. Sic enim dictum est, quod æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum, quod duplex est excellentia. Vna quidem in temporalibus rebus, alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora, vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus: puta per aliquam vestem abiectam, aut per aliquid huiusmodi. Et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem: sicut Dominus de quibusdam dicit Matth. 6. quod exterminant facies suas, vt appareant hominibus ieiunantes. Vnde isti simul incurrunt vitium ironiæ, & iactantiæ, tamen secundum diuersa: & propter hoc grauius peccant. Vnde & Philosophus dicit in 4.* Ethicorum, quod & superabundantia, & valde defectus iactantium est. c.7 ad fi. Propter quod & de Augustino legitur, quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abiectas habere volebat: quia in vtroque homines suam gloriam quærunt. tom. 4.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur Eccles 19. Est qui nequiter se humiliat, & interiora eius plena sunt dolo. Et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

QVAE

QVAESTIO CXIV.

De amicitia, quæ affabilitas dicitur, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de amicitia, quę affabilitas dicitur; & de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio, & litigium.

CIRCA amicitiam autem, seu affabilitatem quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum sit specialis virtus?

¶ Secundo, vtrum sit pars iustitiæ?

584 Art. I. *Vtrum amicitia sit specialis virtus?*

Sup. q. 22. a. 3. a. 17. & 3. dis. 27. q. 2. a. 2. ad 1. Et di. 34. q. 1. a. 2. aa 8. Et virt. q. 3. ar. 5. ad 5. & q. 2. ar. 2. * li. 4. c. 3. † c. 4. q. 1. * c 6. parum an e me. to. 5. † c 6. t. 5. * e. vl. t. 5. † c. 6. 10. 5.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosoph. in 8.* Ethicorum, quod amicitia perfecta est, quæ est propter virtutem. Quælibet autem virtus est amicitiæ causa: quia bonum omnibus est amabile, vt Dionys. dicit 4. † cap. de diuin. nomin. Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 4. Ethicor. de tali amico, quod non in amando, vel inimicando recipit singula, vt oportet. Sed quod aliquis signa amicitiæ ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Virtus in medietate constituitur, provt sapiens determinabit: sicut dicitur 2. † Ethicor. Sed Ecclesf. 7. dicitur. Cor sapientum, vbi tristitia; & cor stultorum, vbi lætitia. Vnde ad virtuosum pertinet maxime à delectatione sibi cauere: vt dicitur 2. Ethicorum. * Hæc autem amicitia per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reueretur, vt Philosophus dicit 4. † Ethic. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

SED contra, Præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Ecclesf. 4. dicitur. Congregationi pauperum affabilem te facito. Ergo affabilitas, quæ hic amicitia dicitur, est quædam specialis virtus.

q. 109. a. 2. & 12. q. 55. a. 3 † q. 109. a. 2. & 1. 2. q. 5. a. 5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, cum virtus ordinetur ad bonum, vbi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum † est. Oportet autem hominem conuenienter ad alios homines ordinari in communi conuersatione, tam in factis, quam in dictis, vt scilicet ad vnumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem, quæ

hanc

hanc conuenientiam ordinis obseruet. Et hæc vocatur amicitia, siue affabilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in libro * Ethicorum, de duplici amicitia loquitur, quarum vna consistit principaliter in affectu, quo vnus alium diligit. Et hæc potest consequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertineat, supra de charitate dicta sunt *. Aliam vero amicitiam ponit, quæ consistit in solis exterioribus vel verbis, vel factis: quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiæ, sed quamdam eius similitudinem, in quantum scilicet quis decenter habet se ad illos, cum quibus conuersatur.

loc. cit. in arg. to. 5.

q. 23. ar. 1. & ar. 3. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus, quodam generali amore: sicut etiam dicitur Ecclesi. 13. quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repræsentant signa amicitiæ, quæ quis exterius ostendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, & ignotis; vnde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectæ amicitiæ: quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti.

Ad tertium dicendum, quod cor sapientum dicitur esse vbi tristitia, non quidem vt ipse proximo tristitiam inferat: dicit enim Apostolus ad Roman. 14. Si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum charitatem ambulas: sed vt contristantibus consolationem conferat, secundum illud Eccl. 7. Non desis plorantibus in consolatione, & cum lugentibus ambula. Cor autem stultorum est vbi lætitia, non quidem vt ipsi alios lætificent, sed vt ipsi aliorum lætitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem, vt condelectationem afferat his cum quibus conuersatur, non quidem lasciuam, quam virtus cauet, sed honestam: secundum illud Psal. 132. Ecce quam bonum, & quam iucundum habitare fratres in vnum. Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus conuiuit, contristare, vt Philosophus dicit in 4. * Ethicor. Vnde & Apost. dicit 2. ad Corinth. 7. Si contristaui vos in epistola, non me pœnitet. Et postea, Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. Et ideo his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire, & quodammodo peccandi audaciam ministrare. Vnde dicitur Ecclesi. 7. Filiæ tibi

c. 6. to. 5.

sunt?

sunt? serua corpus illarum, & non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.

585 Art. 2. *Vtrum huiusmodi amicitia sit pars iustitiæ?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod huiusmodi amicitia non sit pars iustitiæ. Ad iustitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis conuiuere. Ergo huiusmodi virtus non est pars iustitiæ.

c.6.to.5. ¶ 2. Præterea, Secundum Philosoph. in 4. * Ethic. huiusmodi virtus consistit circa delectationem, vel tristitiam, quæ est in conuictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, vt supra habitum est *. Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ, quam iustitiæ.

Elicitur ex 1. 2. q. 60. ar. 5. & q. 61. ar. 3

¶ 3. Præterea, Aequalia inæqualibus exhibere, contra iustitiam est, vt supra habitum est *. Sed sicut Philos. dicit in 4. † Ethic. Hæc virtus similiter ad notos & ignotos, & consuetos & inconsuetos operatur. Ergo hæc virtus non est pars iustitiæ, sed magis ei contrariatur.

* q. 59. ar. 1. † c. 6. in fine t. 5.

SED contra est, quod Macrobius * ponit amicitiam partem iustitiæ.

* li. 1. in s. Scip. ante me. li.

RESPONDEO dicendum, quod hæc virtus est pars iustitiæ, in quantum adiungitur ei, sicut principali virtuti. Conuenit enim cum iustitia in hoc, quod ad alterum est, sicut & iustitia. Deficit autem à ratione iustitiæ, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur: vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit: vel etiam aliquo debito prouenientes ex aliquo beneficio suscepto. Sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quam ex parte alterius, vt scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo viuere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione: quia sicut Philos. dicit in 8. * Ethicor. Nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili. Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, vt aliis delectabiliter conuiuat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios vtiliter contristare.

q. 109. a. 3. ad 1.

c. 5. to. 5.

Ad secundum dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrænare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus

virtus consistit circa delectationes in conuictu, quæ ex ratione proueniunt, in quantum vnus ad alterum decenter se habet. Et has delectationes non oportet refrænare tanquam noxias.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi non est intelligendum, quod aliquis eodem modo debeat colloqui, & conuiuere notis, & ignotis: quia vt ipse ibidem * subdit, Non similiter conuenit consuetos, & extraneos curare, aut contristare. Sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet. *c.6.circa med. c.5.*

QVAESTIO CXV.

De adulatione, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti. Et primo, de adulatione. Secundo, de litigio.

CIRCA adulationem quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum adulatio sit peccatum?

¶ Secundo, vtrum sit peccatum mortale?

Art. I. *Vtrum adulatio sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito, intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Prouerb. vlt. Surrexerunt filij eius, & beatissimam prædicauerunt, vir eius & laudauit eam. Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud 1. ad Corinth 10. Per omnia omnibus placeo. Ergo adulatio non est peccatum. 586

¶ 2. Præterea, Bono malum est contrarium, & similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum, non est peccatum, Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Adulationi detractio contrariatur. Vnde Greg. * dicit, quod remedium contra adulationem est detractio. Sciendum est, inquit, quod ne immoderatis laudibus eleuemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur: vt quos vox laudantis eleuat, lingua detrahentis humiliet. Sed detractio est malum, vt supra habitum est *. Ergo adulatio est bonum. *Innuitur in regist. li 9 epist. 39. ante me. & li. 22. Mor. cap. 9.*

SED contra est, quod super illud Ezec. 13. Væ qui consuunt puluillos sub omni cubito manus: dicit glossa.† id est, suauem adulationem. Ergo adulatio est peccatum. *q. 73. a. 2. & 3.* *† gl. interl. ibi.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-

* q. prec. ctum est *, amicitia prædicta, vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos, quibus conuiuit; tamen vbi necesse est, propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando: & ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur placidus, secundum * Philosoph. Si autem faciat hoc intentione alicuius lucri consequendi, vocatur blanditor, siue adulator. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus, qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis, vel factis delectare in communi conuersatione.

li. 4. Eth. c. 6. in fi com. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod laudare aliquem contingit, & bene, & male, prout scilicet debitæ circumstantiæ, vel seruantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, vt ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam, vt in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis obseruatis: pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare, in quibus non est laudandus: quia forte mala sunt, secundum illud Psal. 9. Laudatur peccator in desideriis animæ suæ: vel quia non sunt certa, secundum illud Eccl. 27. Ante sermonem non laudes virum. Et iterum Eccl. 11. Non laudes virum in specie sua: vel etiam si timere possit, ne humana laude ad inanem gloriam prouocetur. Vnde dicitur Ecclesiast. 11. Ante mortem ne laudes hominem. Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, vt in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum: secundum illud Psalm. 52. Deus dissipauit ossa eorum qui hominibus placent. Et Apostol. dicit ad Gal. 1. Si adhuc hominibus placerem, Christi seruus non essem.

Ad secundum dicendum, quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum: & similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio est malum, ita & adulatio, quæ contrariatur ei in quantum ad ea quæ dicuntur; non autem directe quantum ad finem: quia adulator quærit delectationem eius, cui adulatur; detractor autem non quærit eius contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quærit eius infamiam.

Art.

Art. 2. *Vtrum adulatio sit peccatum mortale?* 587

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod adulatio sit peccatum mortale: quia secundum August. in * Enchiridio, Malum dicitur quia nocet. Sed adulatio maxime nocet. secundum illud Psalm. 9. Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, & iniquus benedicitur, exacerbauit dominum peccator, Et ideo Hieronymus † dicit, quod nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum, quam adulatio. Et super illud Psalmi 69. Conuertantur statim erubescentes, dicit * gloss. Plus nocet lingua adulatoris, quam gladius persecutoris. Ergo adulatio est grauissimum peccatum.

¶ 2. Præterea, Quicumque verbis aliis nocet, non minus nocet sibi quam aliis. Vnde dicitur in Psal. 36. Gladius eorum intret in corda ipsorum. Sed ille, qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter. Vnde super illud Psalm. 140. Oleum peccatoris non impinguet caput meum, dicit * gloss. Falsa laus adulatoris mentes à rigore veritatis emollit ad noxia. Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

¶ 3. Præterea, In Decretis scribitur dist. 46. † Clericus qui adulationibus, & proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio. Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

SED contra est, quod Aug. * in sermone de purgatorio, inter peccata minuta numerat, si quis cuiquam maiori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter. Vno modo, ratione ipsius materiæ: puta, cum aliquis laudat alicuius peccatum. Hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cuius iustitiam homo loquitur; & contra dilectionem proximi, quem in peccato fouet. Vnde est peccatum mortale, secundum illud Isaiæ 5. Væ qui dicitis malum, bonum. Alio modo ratione intentionis: puta, cum quis alicui adulatur ad hoc, quod fraudulenter ei noceat, vel corporaliter, vel spiritualiter: & hoc etiam est peccatum mortale. Et de hoc habetur Prou. 27. Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta odientis oscula. Tertio modo, per occasionem: sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam preter adulatoris intentionem.

Mat. q. 7 a. 1. ad 11
* cap. 11. tom. 3.
† Hie. ad Cesantiam, de ratione pie viuēdi, circa med.
* Ps. 69. est Aug. in hoc loco, t. 8.
In gl. in. t. rlin. & ordin. simul ex Cassiod.
† dist. 46. c Clericum qui.
* In ser. 4. in die animarū ante me. tom. 10.
* q. 132. art. 2.

tionem. Et in hoc considerare oportet, vtrum sit occasio data vel accepta, & qualis ruina subsequatur: sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta
q.43. ar. 3. & 4. sunt *. Si autem aliquis ex sola auiditate delectandi alios, vel etiam ad euitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem. Vnde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de adulatore, qui laudat peccatum alicuius. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris: quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus. Non autem nocet ita efficaciter: quia gladius persecutoris occidit effectiue, quasi sufficiens causa mortis. Nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, vt ex supra dictis patet *.

q.43.a.1 ad 3. & 1 2.q.73. a.8.ad 3. & 75. a. 3. & qu. 80.a.1. Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo, qui adulatur intentione nocendi. Ille enim plus nocet sibi quam aliis: quia sibi nocet tamquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de eo, qui proditorie alteri adulatur, vt eum decipiat.

QVAESTIO CXVI.

De Litigio, in duos articulos diuisa.

POstea considerandum est de litigio.
ET CIRCA hoc quæruntur duo.
¶ Primo, vtrum opponatur virtuti amicitiæ?
¶ Secundo, de comparatione eius ad adulationem.

588 ART. I. *Vtrum litigium opponatur virtuti amicitiæ, seu affabilitatis?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod litigium non opponatur virtuti amicitiæ, vel affabilitatis: Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut & contentio. Sed discordia opponitur charitati,
q.37.a.1. sicut dictum est *. Ergo & litigium.

¶ 2. Præterea, Prouerb. 26. dicitur, Homo iracundus incendit litem. Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo & lis siue litigium.

¶ 3. Præterea, Iacob. 4. dicitur, Vnde bella & lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris? Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ. Ergo videtur, quod litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

SED

SED contra est, quod Philosoph. in 4. Ethic.* liti- *lib. 4. c. 6.*
gium opponit amicitiæ. *tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet vnus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Qnandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos vnientis. Et hoc videtur ad discordiam pertinere, charitati contrariam. Quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur. Et sic fit litigium, quod prædictæ amicitiæ, vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter
aliis conuiuere. Vnde Philosophus dicit in 4. Ethic.* *lib. 4. c. 6.*
quod illi qui ad omnia contrariantur, causa eius quod *non pro-*
est contristare, neque quoscumque curantes: dyscoli *cul à pr.*
& litigiosi vocantur. *tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiæ: litigium autem ad contradictionem, quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum, quod directa oppositio vitiorum ad virtutes, non attenditur secundum causas, cum contingat vnum vitium ex diuersis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri. Vnde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum, quod Iacobus loquitur ibi * *Est Au-*
de concupiscentia, secundum quod est generale ma- *gust. in l.*
lum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit gloss.* *de spiritu*
ad Rom. 7. Bona est lex, quæ dum concupiscentiam *& lit. c.*
prohibet, omne malum prohibet. *4. à med.*

Art. 2. *Vtrum litigium sit grauius peccatum, quam adulatio?* *tom. 3.* *589.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod litigium sit minus peccatum, quam contrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto peius esse videtur. Sed adulatio plus nocet, quam litigium. Dicitur enim Isai. 3. Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, & viam gressuum tuorum dissipant. Ergo adulatio est grauius peccatum, quam litigium.

¶ 2. Præterea, In adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde. Litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior

lib.7. c.6. est, vt Philosoph. dicit in 7. Ethic.* Ergo grauius peccatum est adulatio, quam litigium.
paru ante
med. c.5.
¶ 3. Præterea, Verecundia est timor de turpi, vt patet per Philos. in 4. Ethic.* Sed magis verecundatur homo esse adulator, quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.
*lib.4. c. vlt. non longe à princ. t.5.

SED contra est, quod tanto aliquod peccatum videtur esse grauius, quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali. Dicitur enim 1. ad Timoth. 3. quod oportet episcopum non litigiosum esse. Et 2. ad Timoth. 2. Seruum Domini non oportet litigare. Ergo litigium videtur esse grauius peccatum quam adulatio.

RESPONDEO dicendum, quod de vtroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Vno modo, considerando speciem vtriusque peccati. Et secundum hoc, tanto aliquod vitium est grauius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principalius tendit ad delectandum, quam ad contristandum. Et ideo litigiosus qui superabundat in contristando, grauius peccat quam placidus, vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiua. Et secundum hoc quandoque adulatio est grauior: puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere. Quandoque vero litigium est grauius: puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Grauius autem est, cæteris paribus, manifeste alicui nocere quasi per violentiam, quam occulte. Vnde rapina est grauius
q.66.a.9. peccatum, quam furtum, vt supra dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod non semper in actibus humanis illud est grauius, quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione. Et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi: quamuis peccata spiritualia sint grauiora, quia procedunt ex maiori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, in quantum videntur ex quadam infirmitate procedere, & ex quadam falsitate rationis: cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex maiori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior. Sed litigium, quasi ex maiori contemptu procedens, videtur esse grauius.

Ad

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, verecundia respicit turpitudinem peccati. Vnde non semper magis verecundatur homo de grauiori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione, quam de litigio, quamuis litigium sit grauius. *In arg.3.*

QVAESTIO CXVII.

De liberalitate, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de liberalitate, & vitiis oppositis, scilicet auaritia & prodigalitate.

CIRCA liberalitatem autem quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum liberalitas sit virtus?
¶ Secundo, quæ sit materia eius.
¶ Tertio, de actu ipsius.
¶ Quarto, vtrum magis ad eum dare, quam accipere pertineat?
¶ Quinto, vtrum liberalitas sit pars iustitiæ?
¶ Sexto, de comparatione eius ad alias virtutes.

Art. 1. *Vtrum liberalitas sit virtus?* 590

AD primum sic proceditur. Videtur, quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis est ad hoc, vt aliquis plus sibi quam aliis prouideat: cuius contrarium pertinet ad liberalem: quia, vt Philosophus dicit in 4. Ethic.* Liberalis est non respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit. Ergo liberalitas non est virtus. *2.Cor. 8. le.1.co.1. fin. & 2. Eth. le.8. lib.4.c.1. ante med. tom.5.*

¶ 2. Præterea, Per diuitias homo suam vitam sustentat, & ad felicitatem diuitiæ organice deseruiunt, vt dicitur in 1. Ethic.* Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non sit virtuosus: de quo Philosophus * dicit in 4. Ethic. quod non est acceptiuus pecuniæ, neque custoditiuus, sed emissiuus. *Lib.1.c.8. ad fin.t.5. lib.4.c.1. paulo ante med. tom.5.*

¶ 3. Præterea, Virtutes habent connexionem ad inuicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus. Multi enim sunt virtuosi, qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent. Multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

SED contra est, quod Ambros. dicit * in 1. de Offic. quod in Euangelio multas disciplinas accepimus iustæ liberalitatis. Sed in Euangelio non docentur nisi ea, quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus. *Lib.1.c.30. circa pri. tom.1.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut August. dicit

l.2.c.19. circ.prin. tom.1. dicit * in lib. de liber. arbit. bene vti his quibus male vti possumus, pertinet ad virtutem. Possumus autem bene & male vti non solum his, quæ intra nos sunt; puta potentiis, & passionibus animæ: sed etiam his, quæ extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo cum bene vti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

Ambr. in serm. 81. tom. 3. Et Basil. in serm. ad diuites auaros. Ad primum ergo dicendum, quod sicut * Ambrosius, & Basilius dicunt, superabundantia diuitiarum datur aliquibus à Deo, vt meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem vni sufficiunt: & ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit, quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi prouidere in spiritualibus bonis, in quibus vnusquisque sibi præcipue subuenire potest. Et tamen in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem, vt sic aliis intendat, quod omnino se & suos despiciat. Vnde Ambrosius l.1.c.30. circ.prin. tom.1. dicit * in 1. de Officiis, Est illa probanda liberalitas, vt proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas.

Ad secundum dicendum, quod ad liberalem non pertinet sic diuitias emittere, vt non sibi remaneat vnde sustentetur, & vnde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem peruenitur. Vnde Philosophus c.1. ante med. t.5. dicit * in 4. Ethic. quod liberalis non negliget propria, volens per hoc quibusdam sufficere. Et Ambrosius *l.1.c.30. circ.med. tom.1. dicit † in lib. de Offic. quod Deus non vult simul effundi opes, sed dispensari. Nisi forte vt Helisæus, qui boues suos occidit & pauit pauperes ex eo quod habuit, vt nulla cura teneretur domestica: quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicetur *. q.184 & 186. a.3. præcipue. Est tamen sciendum, quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, in quantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosoph. dicit lib.4.c.1. circ.prin. tom.5. in 4. Ethic. * illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi. Et similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque *l.1.c.30. inter pri. & med. tom.1. alia peccata. Vnde & Ambros.* dicit in 1. de Offic. Si adiuues eum, qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas. Nec illa perfecta est liberalitas, si iactantiæ causa magis quam misericordiæ largiaris. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos vsus expendere, & habitum liberalitatis non habere: sicut & aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam

habẽ

habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosi, vt supra dictum est *. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Vnde Philos. dicit 4. Ethic. † Secundum substantiam, id est, facultatem diuitiarum, liberalitas dicitur. Non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu. Et Ambros. dicit * in 1. de Offic. quod affectus diuitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit.

1. 2. q. 65 ar. 1. † *c. 1. t. 5.* *l. 1. c. 32. inter pr. & me. t. 1.*

Art. 2. *Vtrum liberalitas sit circa pecunias?* 591

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes, vel passiones. Esse autem circa operationes, est proprium iustitiæ, vt dicitur in 5. Ethic. * Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, & non circa pecunias.

Inf. ar. 3. Et 1. 2. q. 60. ar. 5. co. et Ma lo. q. 13. a. 1. co. fi Et 4. eth. co. 1 fin.

¶ 2. Præterea, Ad liberalem pertinet quarumcunque diuitiarum vsus. Sed diuitiæ naturales sunt veriores quam diuitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt: vt patet per Philosophum † in 1. Politic. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

* *c. 1. t. 5.* † *c. 5. & 6 to. 5.*

¶ 3. Præterea, Diuersarum virtutum diuersæ sunt materiæ: quia habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res exteriores sunt materiæ iustitiæ distributiuæ & commutatiuæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

SED contra est, quod Philosophus * dicit in 4. Ethic. quod liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias.

c. 1. circa me. to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosoph. * in 4. Ethic. ad liberalem pertinet emissiuum esse. Vnde & alio nomine liberalitas, largitas nominatur: quia quod largum est, non est retentiuum, sed est emissiuum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis. Cum enim aliquis à se emittit, quodammodo illud à sua custodia & dominio liberat, & animum suum ab eius affectu liberum esse ostendit. Ea vero quæ emittenda sunt ab vno homine in alium, sunt bona possessa quæ nomine pecuniæ significantur. Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

* *c. 1. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * dictum est, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris & concupiscentiæ, & per consequens delectationis & tristitiæ, ad ea quæ dan-

In sol. ad arg 3. prin. art.

tur. Et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones. Sed pecunia exterior est obiectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum, quod sicut August. dicit * in lib. de Disciplina Christ. Totum quicquid homines habent in terra, & omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui, quæ habebant, in pecoribus habebant. Et Philosophus dicit * in 4. Ethic. quod pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur.

* cap. 1. à med. t 9.

* in prin. lib. to. 5.

Ad tertium dicendum, quod iustitia constituit æqualitatem in istis exterioribus rebus. Non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones. Vnde aliter pecunia est materia liberalitatis, & aliter iustitiæ.

592 Art. 3. *Vtrum vti pecunia sit actus liberalitatis?*

Inf. a. 4. & quo. 5. a. 2 3. ad 1. & 4. & to. 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vti pecunia non sit actus liberalitatis. Diuersarum enim virtutum diuersi sunt actus. Sed vti pecunia conuenit aliis virtutibus, sicut iustitiæ & magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

¶ 2. Præterea, Ad liberalitatem non solum pertinet dare, sed etiam accipere & custodire. Sed acceptio & custodia non videntur ad vsum pecuniæ pertinere. Ergo inconuenienter dicitur proprius actus liberalitatis vsus pecuniæ.

¶ 3. Præterea, Vsus pecuniæ non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem: & sic non videtur esse actus liberalitatis. Dicit enim Seneca * in 5. de Beneficiis, Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat. Ergo non quilibet vsus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

* c. 9. parum à pr.

SED contra est, quod Philos. * dicit in 4. Ethic. Vnoquoque optime vtitur qui habet circa singula virtutem. Diuitiis ergo vtetur optime qui habet circa pecunias virtutem. Iste autem est liberalis. Ergo bonus vsus pecuniarum est actus liberalitatis.

* c. 1. non multum à pr. to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod species actus sumitur ex obiecto, vt supra habitum est *. Obiectum autem, siue materia liberalitatis est pecunia, & quicquid pecunia mensurari potest, vt dictum est †. Et quia quælibet virtus conuenienter se habet ad suum obiectum, consequens est, vt cum liberalitas sit virtus, actus eius sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum vtilium: quia omnia exteriora bona ad vsum hominis sunt ordinata. Et ideo actus proprius liberalitatis est pecunia, vel diuitiis vti.

* 1. 2. q. 18. ar. 2.

† ar præ. ad 2. arg.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene vti diuitiis, in quantum huiusmodi: eo quod diuitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad iustitiam autem pertinet vti diuitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti: prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam autem pertinet vti diuitiis secundum quamdam specialem rationem, id est, secundum quod assumuntur in alicuius operis magni expletionem. Vnde & magnificentia quodammodo se habet, ex additione ad liberalitatem, vt infra dicetur *. *q. 134.

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum conuenienter vti sua materia vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene vtendum. Sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium, & in vagina conseruare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum vti pecunia, sed etiam eam præparare & conseruare ad idoneum vsum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniam. Et ideo ad liberalitatem pertinet præcipue, vt homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur à quocumque debito vsu eius. Est autem duplex vsus pecuniæ. Vnus, ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere. Alius autem, quo quis vtitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet, vt neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur à conuenientibus expensis, neque à conuenientibus dationibus. Vnde circa dationes & sumptus liberalitas consistit, secundum * Philos. in 4. Ethic. Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate, secundum quod se habet ad dationes. Non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquis donat. *art. præc. ad 1. & 2 *c. 1. t. 5.

Art. 4. *Vtrum ad liberalem maxime pertineat dare?* 593

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim à prudentia dirigitur, sicut & quælibet alia virtus moralis. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere diuitias conseruare. Vnde & Philosoph. dicit in 4. Ethicor.* quod illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiæ. Er- Inf. q. 119. a. 1. ad 1. & 3. Et 4 Eth. co. 3. c. 1. ante med. to. 5.

go videtur, quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

¶ 2. Præterea, De hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit, neque etiam dat
Ibid. omnibus, vt dicitur in 4. Ethic. * Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

¶ 3. Præterea, Ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo vtitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitiuus, vt Philosoph. * dicit in 4.
lib. 4. c. 1 tom. 5. Ethic. cum per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur, quod maxime non intendat ad dandum.

¶ 4. Præterea, Magis homo obligatur ad hoc quod prouideat sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid, prouidet sibi; dando autem, prouidet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere, quam dare.

SED contra est, quod Philos. * dicit in 4. Ethic.
Ibid. quod liberalis est superabundare in datione.

RESPONDEO dicendum, quod proprium est liberalis vti pecunia. Vsus autem pecuniæ est in emissione ipsius. Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi, quam vsui. Custodia vero pecuniæ, in quantum ordinatur ad facultatem vtendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicuius rei, quanto fit ad aliquid distantius, tanto à maiori virtute procedit: sicut patet in his quæ proiiciuntur. Et ideo ex maiori virtute procedit, quod aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis, vt præcise tendat in id quod perfectius est. Nam virtus est perfectio quædam, vt
li. 7. com. 17 & 18. to. 2. dicitur in 7. Phys. * Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur, aut inutiliter expendatur. Sed vtiliter eam expendere non est minoris prudentiæ, quam vtiliter eam conseruare, sed maioris: quia plura sunt attendenda circa vsum pecuniæ, qui assimilatur motui, quam circa conseruationem, quæ assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendunt, quasi existentes inopiæ inexperti: si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque huiusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex eius experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisie-
sunt

runt pecuniam,ne eam consumant liberaliter agendo. Et similiter amor,quo eam amant,tanquam proprium effectum,vt Philos. dicit * in 4.Ethic. *l.4.c.1.à*

Ad secundum dicendum,quod sicut † dictum est,ad *me.10.5.* liberalitatem pertinet conuenienter vti pecunia, & *† In corp.* per consequens conuenienter dare: quod est quidam *ar.& ar.* pecuniæ vsus.Quælibet autem virtus tristatur de con- *prac.* trario sui actus, & vitat eius impedimenta. Ei autem quod est conuenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod conuenienter est dandum, & dare aliquid inconueniēter. Vnde de vtroque tristatur liberalis;sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui: & ideo etiam non dat omnibus. Impediretur enim actus eius si quibuslibet daret.Non enim haberet vnde aliis daret,quibus dare conuenit.

Ad tertium dicendum, quod dare & accipere se habent, sicut agere & pati. Non est autem idem principium agendi & patiendi. Vnde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem, vt sit promptus ad recipiendum, & multo minus ad petendum. Vnde versus.

Si quis in hoc mundo vult multis gratus haberi,
Det, capiat, quærat, plurima, pauca, nihil.

Ordinat autem ad dandum aliqua secundum conuenientiam liberalitatis,scilicet fructus propriarum pos- 594 sessionum, quos sollicite procurat, vt eis liberaliter *Sup.q.58* vtatur. *ar.12. ad*

Ad quartum dicendum, quod ad expendendum *1. & q.* in seipsum natura inclinat. Vnde hoc quod pecu- *117.a.2.* niam quis perfundat in alios, pertinet proprie ad *ad 3.&* virtutem. *a.3.ad 2.*

Art.5. *Vtrum liberalitas sit pars iustitiæ?* *Et inf. q.*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod libera- *157.a.1.* litas non sit pars iustitiæ. Iustitia enim respicit de- *cor.& 3.* bitum. Sed quanto est aliquid magis debitum, tanto *d.27.q.2.* minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars *a.4 q.2.* iustitiæ,sed ei repugnat. *cor. &*

¶ 2. Præterea, Iustitia est circa operationes, vt su- *ma.q.13.* pra habitum est *. Sed liberalitas est præcipue circa *a.1.cor.* amorem, & concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt *fin.* passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad tempe- ** q 58.a.* rantiam pertinere,quam ad iustitiam. *9.& 1.2.*

¶ 3. Præterea, Ad liberalitatem pertinet præci- *q.60.a.1.* pue conuenienter dare, vt dictum est †. Sed conue- *2.& 3.* nienter dare pertinet ad beneficentiam & misericor- *† a.præc.* diam, quæ pertinent ad charitatem, vt supra dictum *ad 2.* est *. Ergo liberalitas magis est pars charitatis, quam ** q.30.&* iustitiæ. *31.*

Amb.li. 1. de Off. c.28. in pri. to.1. SED contra est, quod Ambros. † dicit in 1 de Officiis, Iustitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio diuiditur in duas partes, iustitiam scilicet, & beneficentiam, quam eandem liberalitatem, aut benignitatem vocant. Ergo liberalitas ad iustitiam pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod liberalitas non est species iustitiæ: quia iustitia exhibet alteri quod est eius, sed liberalitas exhibet id quod suum est. Habet tamen quamdam conuenientiam cum iustitia in duobus. Primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut & iustitia. Secundo, quia est circa res exteriores, sicut & iustitia, licet secundum aliam rationem, vt di-

** Hic in cor. & a. 2. huius q. ad 3.* ctum est *. Et ideo liberalitas à quibusdam ponitur pars iustitiæ, sicut virtus annexa ei vt principali.

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit iustitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus: vnde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum, quod temperantia est circa concupiscentias corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ & delectatio, non est corporalis, sed magis animalis: vnde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quod datio beneficentiæ & misericordiæ procedit ex eo quod homo est aliqualiter affectus circa eum, cui dat. Et ideo talis datio pertinet ad charitatem siue ad amicitiam. Sed datio liberalitatis prouenit ex eo, quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat: vnde etiam non solum amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Vnde non pertinet ad charitatem, sed magis ad iustitiam, quæ est circa res exteriores.

595 Art. 6. *Vtrum liberalitas sit maxima virtutum?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo diuinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, qui dat omnibus affluenter, & non improperat, vt dicitur Iac. 1. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

lib. 6. c. 8. parũ ante me. t. 3 † c. 4. in princ. ¶ 2. Præterea, Secundum Aug. in 6. de Trinit. * In his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere: quia bonum diffusiuum est, vt patet per † Dionys. 4. cap. de diu. nomin. Vnde & Ambros.

Ambrof. dicit * in 1. de Officiis, quod iuftitia cenfuram tenet, liberalitas bonitatem. Ergo liberalitas eft maxima virtutum.

* *Ambr. l.1 c.28. circa pr. tom.1.*

¶ 3. Præterea, Homines honorantur, & amantur propter virtutem. Sed Boëtius † dicit in lib. de confolat. Largitas maxima claros facit. Et Philofophus dicit * in 4. Ethic. quod inter virtuofos maxime liberales amantur. Ergo liberalitas eft maxima virtutum.

† *lib.2. prof.5.*
* *l 4.c.1. aliquantulum à princ.t.5.*

SED contra eft, quod Ambrof. † dicit in lib. de Officiis, quod iuftitia excelfior videtur liberalitate, fed liberalitas gratior. Philof. etiam dicit * in 1.Rhetor. quod fortes & iufti maxime honorantur, & poft eos liberales.

† *lib.1.c.28. circa prin.t.1.*
* *l.1.Rhe. c.9. non multum à prin.t.6.*

RESPONDEO dicendum, quod quælibet virtus tendit in aliquod bonum. Vnde quanto aliqua virtus in maius bonum tendit, tanto melior eft. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter. Vno modo, primo & per fe. Alio modo, ex confequenti. Primo quidem & per fe, tendit ad ordinandum propriam affectionem circa poffefsionem pecuniarum, & vfum. Et fic fecundum hoc præfertur liberalitati & temperantia, quæ moderatur & concupifcentias & delectationes pertinentes ad proprium corpus: & fortitudo, & iuftitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune, vna quidem tempore pacis, alia vero tempore belli. Et omnibus præferuntur virtutes, quæ ordinant in bonum diuinum. Nam bonum diuinum præeminet cuilibet bono humano. Et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono priuato, in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex confequenti. Et fecundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta. Ex hoc enim quod homo non eft amatiuus pecuniæ, fequitur quod de facili vtatur ea & ad feipfum, & ad vtilitatem aliorum, & ad honorem Dei. Et fecundum hoc habet quamdam excellentiam, ex hoc quod vtilis eft ad multa. Quia tamen vnumquodque magis iudicatur fecundum id quod primo, & per fe competit ei, quam fecundum id quod confequenter fe habet; ideo dicendum eft liberalitatem non effe maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod datio diuina prouenit ex eo quod amat homines, quibus dat; non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat. Et ideo magis videtur pertinere ad charitatem, quæ eft maxima virtutum: quam ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod quælibet virtus participat rationem boni, in quantum ad emissionem proprij actus. Actus autem quarumdam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores; sed amicitia vtilis, quia sunt vtiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maxime cupiunt. Et etiam propter eamdem causam clari redduntur.

QVAESTIO CXVIII.

De vitiis liberalitati oppositis: & primo, de auaritia, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis liberalitati. Et primo de auaritia. Secundo, de prodigalitate.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum auaritia sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum sit speciale peccatum?
¶ Tertio, cui virtuti opponatur?
¶ Quarto, vtrum sit peccatum mortale?
¶ Quinto, vtrum sit grauissimum peccatorum?
¶ Sexto, vtrum sit carnale, vel spirituale peccatum?
¶ Septimo, vtrum sit vitium capitale?
¶ Octauo, de filiabus eius.

596 Art. I. *Vtrum auaritia sit peccatum?*

Inf.q.119 AD primum sic proceditur. Videtur, quod auaritia non sit peccatum. Dicitur enim auaritia quasi æris auiditas: quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum: naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subiecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conseruatur: vnde & substantia hominis dicuntur. Ergo auaritia non est peccatum. (*e. sæpe, de rest. spol.*)

¶ 2. Præterea, Omne peccatum, aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, vt supra* habitum est. Sed auaritia non est proprie peccatum contra Deum. Non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in seipsum. Hoc enim proprie pertinet ad gulam, & luxuriam, de qua Apostolus dicit 1. ad Corint. 6. Qui fornicatur, in corpus suum peccat. Similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum: quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit iniuriam. Ergo auaritia non est peccatum. (*1.2.q.72. ar.4.*)

¶ 3. Præ-

¶ 3. Præterea, Ea quæ naturaliter adueniunt, non sunt peccata. Sed auaritia naturaliter consequitur senectutem, & quemlibet defectum, vt * Philosophus dicit in 4. Ethicorum. Ergo auaritia non est peccatum. *c. 1. aliquantuli ante fin. tom. 5.*

SED contra est, quod dicitur ad Hebr. vlt. Sint mores sine auaritia, contenti præsentibus.

RESPONDEO dicendum, quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum, vel diminutionem illius mensuræ malum proueniat. In omnibus autem, quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura. Nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati, vt patet per * Philosophum in 1. Politic. Bona autem exteriora habent rationem vtilium ad finem, sicut † dictum est. Vnde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura: dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores diuitias, prout sunt necessariæ ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensuræ consistit peccatum: dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere, vel retinere: quod pertinet ad rationem auaritiæ, quæ diffinitur esse immoderatus amor habendi. Vnde patet quod auaritia est peccatum. *c. 6. à med. & cap. 9. circ. fin. tom. 5.* *† q. prae. a. 3. & 1. 2. q. 2. a. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, vt eorum quæ sunt propter finem. Et ideo in tantum vitio caret, in quantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Auaritia autem hanc regulam excedit: & ideo est peccatum.

Ad secundum dicendum, quod auaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Vno modo immediate, quantum ad acceptionem, vel conseruationem ipsarum, vt scilicet homo plus debito eas acquirat, vel conseruet. Et secundum hoc est directe peccatum in proximum: quia in exterioribus diuitiis non potest vnus homo superabundare, nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad diuitias habet: puta quod immoderate aliquis diuitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis. Et sic auaritia est peccatum hominis in seipsum: quia per hoc deordinatur eius affectus, licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut & omnia

pecca

peccata mortalia, in quantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum, quod inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamuis senes propter naturæ defectum auidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut & omnis indigens quærit suæ indigentiæ supplementum: non tamen à peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa diuitias excedant.

597 Art. 2. *Vtrum auaritia sit speciale peccatum?*

Inf. art. 5. ad 2. & 2. q. 63. a. 2. ad 2. & 2. dist. 21. in exp. lit. fin. Et ma. q. 8. a. 1. ad 2. † l. 3. c. 17. circ. med. tom. 1. * 1. 2. q. 71. a. 6. ad 3. † l. 10. c. 1. circ. med. * q. prae. a. 2. ad 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod auaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim † August. in lib. de liber. arbit. Auaritia quæ Græce philargyria dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur, intelligenda est. Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei: quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, vt supra * habitum est. Ergo auaritia est generale peccatum.

¶ 2. Præterea, Secundum † Isidor. in lib. Etymol. Auarus dicitur quasi auidus æris, id est, pecuniæ. Vnde & in Græco auaritia philargyria nominatur, id est, amor argenti. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, vt supra habitum * est. Ergo auaritia consistit in appetitu cuiuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

† Est ex Aug. in l. de spir. & litera, c. 4. à med. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Super illud ad Rom. 7. Nam concupiscentiam nesciebam, &c. dicit † Glossa, Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam auaritiæ. Vnde dicitur Exodi 20. Non concupisces rem proximi tui. Ergo concupiscentia auaritiæ est omne malum. Et ita auaritia est generale peccatum.

SED contra est, quod ad Rom. 1. Auaritia connumeratur inter alia specialia peccata, vbi dicitur, Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, auaritia, &c.

* 1. 2. q. 72. art. 1.

RESPONDEO dicendum, quod peccata sortiuntur speciem secundum obiecta, vt supra * habitum est: obiectum autem peccati est illud bonum, in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo vbi est specialis ratio boni, quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni vtilis, & boni delectabilis. Diuitiæ autem secundum se habent rationem

nem vtilis. Ea enim ratione appetuntur, in quantum in vsum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est auaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur: ex qua sumitur auaritiæ nomen. Verum quia verbum habendi secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia deriuatur, (sicut dicitur homo habere sanitatem, vxorem, vestimentum,& alia huiusmodi,vt patet in prædicamentis:) per consequens etiam & nomen auaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem: sicut * Gregor. dicit in quadam Homil. quod auaritia est non solum pecuniæ, sed etiam scientiæ & altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur. Et secundum hoc auaritia non est speciale peccatum. Et hoc etiam modo loquitur * August. de auaritia in auctoritate inducta. Vnde patet responsio ad primum. *hom. 16. in Eu. inter princ. & med.* * *citata in arg. 1.*

Ad secundum dicendum, quod omnes res exteriores, quæ veniunt in vsum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, in quantum habent rationem boni vtilis. Sunt autem quædam exteriora bona, quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates, & honores, & alia huiusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur auaritia, secundum quod est vitium speciale.

Ad tertium dicendum, quod glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cuiuscumque rei. Potest enim intelligi, quod per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum, prohibeantur quantumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt. 598 *Sup. q. 107. a. 2. co. & q. 118. a. 5. ad 3. & ma. q. 13. art. 2. ad 10 & 4. Eth. le. 4. per to. & le. 5. fin.*

Art. 3. *Verum auaritia opponatur liberalitati?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod auaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matt. 5. Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam *, Chrysost. dicit, quod duplex est iustitia, vna generalis, & alia specialis, cui opponitur auaritia. Et hoc idem Philosophus † dicit in 5. Ethic. Ergo auaritia non opponitur liberalitati. * *hom. 6. ex variis in Matt. locis post med. t. 2.*

¶ 2. Præterea, Peccatum auaritiæ in hoc consistit, quod homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed huiusmodi mensura statuitur per iustitiam. Ergo auaritia directe opponitur iustitiæ, & non liberalitati. † *l. 5. c. 1. & 2. t. 5.*

¶ 3. Præterea, Liberalitas est virtus media inter duo

lib. 2. c. 7. & l. 4. c. 1. tom. 5. duo vitia contraria, vt patet per † Philosophum in 2. & 4. Ethicor. Sed auaritia non habet peccatum contrarium, & oppositum, vt patet per * Philosophum *l. 5. c. 1. & 2.* in 5. Ethicorum. Ergo auaritia non opponitur liberalitati.

SED contra est, quod sicut dicitur Eccl. 5. Auarus non implebitur pecunia; & qui amat diuitias, fructum non capiet ex eis. Sed non impleri pecunia, & inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu diuitiarum medium tenet. Ergo auaritia opponitur liberalitati.

RESPONDEO dicendum, quod auaritia importat immoderantiam quamdam circa diuitias dupliciter. Vno modo, immediate circa ipsam acceptionem, & conseruationem diuitiarum, in quantum scilicet aliquis acquirit pecuniam vltra debitum, aliena surripiendo, vel retinendo: & sic opponitur iustitiæ. Et hoc modo accipitur auaritia Ezech. 22. vbi dicitur, Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, & auara lucra sectanda. Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones diuitiarum: puta cum quis nimis amat, vel desiderat diuitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena. Et hoc modo auaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur huiusmodi af-*q. præced. a. 6. & a. 2. ad 1. & a. 3. ad 3.* fectiones, vt * dictum est. Et sic accipitur auaritia 2. ad Corinth. 9. Præparent repromissam benedictionem hanc paratam esse, sic quasi benedictionem, non quasi auaritiam *, gloss. scilicet vt doleant pro dato, & pa-* *in gloss. interli* rum sit quod dent.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrys. & Philosophus loquuntur de auaritia primo modo dicta. Auaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus, & conseruationibus diuitiarum, secundum rationem debiti legalis, vt scilicet homo non accipiat, nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis: principaliter quidem in interioribus affectionibus, & per consequens in exteriori acceptione, & conseruatione pecuniarum, & emissione earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt, non obseruando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum, quod auaritia secundum quod opponitur iustitiæ, non habet vitium oppositum: quia auaritia consistit in plus habendo quam debeat

debeat secundum iustitiam. Et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed auaritia secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

Art.4. *Vtrum auaritia semper sit peccatum mortale?* 599

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod auaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali. Sed propter auaritiam homines digni sunt morte. Cum enim Apostolus ad Rom.1. præmisisset, Repletos omni iniquitate, fornicatione, auaritia, &c. subdit. Qui talia agunt, digni sunt morte. Ergo auaritia est peccatum mortale.

Ma.q.13 a.2.c.sæpe, de restit. spol.

¶ 2. Præterea, Minimum in auaritia est, quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale. Dicit enim * Basilius, Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conseruas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris, quot exhibere valeres. Sed iniuriari alteri, est peccatum mortale: quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis auaritia est peccatum mortale.

In ser. ad diuites auaros declinãdo ad fi.

¶ 3. Præterea, Nullus excæcatur spirituali cæcitate, nisi per peccatum mortale, quod animam priuat lumine gratiæ. Sed secundum * Chrysost. tenebra animæ est pecuniarum cupido. Ergo auaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Elicitur ex Ho.15 in Matt.

SED contra est, quod 1. ad Cor.3. super illud, Si quis ædificauerit super hoc fundamentum, &c. dicit Gloss.† quod lignum, fœnum, & stipulam superædificat ille, qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo: quod pertinet ad peccatum auaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum, & stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter. De eo enim dicitur quod saluus erit sic quasi per ignem. Ergo auaritia quandoque est veniale peccatum.

in op. imperf. declinando ad fi. c.2. *† est Au. in l. de fide, & operib. c. 16. parum ante med. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est, auaritia dupliciter dicitur. Vno modo, secundum quod opponitur iustitiæ. Et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale. Sic enim ad auaritiam pertinet, quod aliquis iniuste accipiat, vel retineat res alienas: quod pertinet ad rapinam, vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, vt supra * habitum est. Contingit tamen in hoc genere auaritiæ aliquid esse peccatum veniale, propter imperfectionem actus: sicut supra † dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi auaritia secundum quod opponitur liberalitati.

** ar. præce.* *q.66. ar. 6. & 8.* *† q.66. a. 6. ad 3.*

Et

Et secundum hoc importat inordinatum amorem diuitiarum. Si ergo in tantum amor diuitiarum crescat, quod præferatur charitati, vt scilicet propter amorem diuitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei, & proximi: sic auaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, vt scilicet homo, quamuis superflue diuitias amet, non tamen præferat earum amorem amori diuino, vt si propter diuitias non velit aliquid facere contra Deum & proximum: sic auaritia est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auaritia connumeratur peccatis mortalibus, secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Basilius loquitur in illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quod cupido diuitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem diuitiarum amori diuino.

600 Art. 5. *Vtrum auaritia sit maximum peccatorum?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod auaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccl. 10. Auaro nihil est scelestius. Et postea subditur, Nihil est iniquius quam amare pecuniam. Hic enim animam suam vænalem habet. Et * Tullius dicit in 1. de Offic. Nihil est tam angusti animi, tamque parui, quam amare pecuniam. Sed hoc pertinet ad auaritiam. Ergo auaritia est grauissimum peccatorum.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquod peccatum est grauius, quanto magis charitati contrariatur. Sed auaritia maxime contrariatur charitati. Dicit enim * Aug. in lib. 83. quæst. quod venenum charitatis, est cupiditas. Ergo auaritia est maximum peccatorum.

Psal. 15. co. 5. fi. — * *lib. 1. in c. cuius tit. est, Vera magnanimitas in duobus sita est.* — *qu. 36, paulo à princ. tom. 4.*

¶ 3. Præterea, Ad grauitatem peccati pertinet quod sit incurabile. Vnde & peccatum in Spiritum sanctum dicitur grauissimum, quia est irremissibile. Sed auaritia est peccatum insanabile: vnde dicit * Philosophus in quarto Ethic. quod senectus & omnis impotentia illiberales facit. Ergo auaritia est grauissimum peccatorum.

li. 4. c. 1. declinando ad fi. n. 5.

¶ 4. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5. quod auaritia est idolorum seruitus. Sed idololatria computatur inter grauissima peccata. Ergo & auaritia.

SED contra est, quod adulterium est grauius peccatum

catum quam furtum, vt habetur Prouerb. 6. Furtum autem pertinet ad auaritiam. Ergo auaritia non est grauissimum peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, siue priuatione alicuius boni: in quantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Vno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur: quod quanto maius est, tanto peccatum grauius est. Et secundum hoc peccatum, quod est contra Deum, est grauissimum: & sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis: sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad vsum hominis deputatæ: quod videtur ad auaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni, cui inordinate subditur appetitus humanus: quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius. Turpius est enim subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona. Est enim minus quam bonum corporis, quod etiam minus est quam bonum animæ, quod exceditur à bono diuino. Et secundum hoc peccatum auaritiæ quo appetitus humanus subiicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem. Quia tamen corruptio, vel priuatio boni, formaliter se habet in peccato, conuersio autem ad bonum commutabile, materialiter: magis est iudicanda grauitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni, cui subiicitur appetitus. Et ideo dicendum est, quod auaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de auaritia ex parte boni, cui subditur appetitus. Vnde & in Ecclesiastic. pro ratione subditur, quod auarus animam suam habet venalem: quia videlicet animam suam, id est, vitam suam exponit periculis pro pecunia. Et ideo subdit, Quoniam in vita sua proiecit, id est, contempsit, intima sua: vt scilicet pecuniam lucraretur*. Tullius etiam addit hoc esse angusti animi, vt scilicet velit pecuniæ subiici. *loc. cit. in art.*

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuscumque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro auaritia. Cupiditas enim cuiuscumque temporalis boni est venenum charitatis, in quantum scilicet homo

spernit

ſpernit bonum diuinum propter hoc, quod inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quod aliter eſt inſanabile peccatum in Spiritum ſanctum, & aliter auaritia. Nam peccatum in Spiritum ſanctum eſt inſanabile ex parte contemptus: puta, quia homo contemnit, vel miſericordiam, vel iuſtitiam diuinam, aut aliquid horum, per quæ hominis peccata ſanantur. Et ideo talis inſanabilitas pertinet ad maiorem grauitatem peccati. Auaritia vero habet inſanabilitatem ex parte defectus humani: in quem ſcilicet ſemper procedit humana natura: quia quo aliquis eſt magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum: & ideo magis in auaritiam labitur. Vnde per talem inſanabilitatem non oſtenditur peccatum eſſe grauius: ſed per hoc eſt quodammodo periculoſius.

Ad quartum dicendum, quod auaritia comparatur idololatriæ per quandam ſimilitudinem quam habet ad ipſam: quia ſicut idololatra ſubiicit ſe creaturæ exteriori, ita etiam auarus: non tamen eodem modo. Sed idololatra quidem ſubiicit ſe creaturæ exteriori vt exhibeat ei cultum diuinum. Auarus autem ſubiicit ſe creaturæ exteriori, immoderate eam concupiſcendo ad vſum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quod auaritia habeat tantam grauitatem, quantam habet idololatria.

601 *Art. 6. Vtrum auaritia ſit peccatum ſpirituale?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod auaritia non ſit peccatum ſpirituale. Peccata enim ſpiritualia videntur eſſe circa ſpiritualia bona. Sed materia auaritiæ ſunt bona corporalia, ſcilicet exteriores diuitiæ. Ergo auaritia non eſt peccatum ſpirituale.

¶ 2. Præterea, Peccatum ſpirituale contra carnale diuiditur. Sed auaritia videtur eſſe peccatum carnale. Sequitur enim corruptionem carnis: vt patet in ſenibus, qui propter naturæ carnalis defectum in auaritiam incidunt. Ergo auaritia non eſt peccatum ſpirituale.

¶ 3. Præterea, Peccatum carnale eſt per quod etiam corpus hominis deordinatur, ſecundum illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 6. Qui fornicatur, in corpus ſuum peccat. Sed auaritia etiam corporaliter hominem vexat. Vnde & * Chryſ. Marc. 5. comparat auarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur. Ergo auaritia non videtur eſſe peccatum ſpirituale.

SED contra eſt, quod † Greg. 31. Moral. computat auaritiam cum vitiis ſpiritualibus.

* *hom. 29. in Mar. à me illius, t. 2.*
† *l. 31. c. 31.*

RESPONDEO dicendum, quod peccata præcipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones animæ, siue passiones, terminantur ad delectationes & tristitias, vt patet per * Philos. in 2. Ethic. Delectationum autem quædam sunt carnales, & quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur, quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, & venereorum. Delectationes vero spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia, quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus: illa vero dicuntur spiritualia, quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et huiusmodi est auaritia. Delectatur enim auarus in hoc quod considerat se possessorem diuitiarum. Et ideo auaritia est peccatum spirituale. *lib. 2. c. 5. cir. prin. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod auaritia circa corporale obiectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem: prout scilicet homo in hoc delectatur, quod diuitias possideat. Et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen obiecti medium est inter peccata purè spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualem circa obiecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam: & vitia pure carnalia, quæ quærunt delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

Ad secundum dicendum, quod motus recipit speciem secundum terminum ad quem, non autem secundum terminum à quo. Et ideo vitium dicitur carnale ex hoc, quod tendit in delectationem carnalem; non autem ex eo, quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quod * Chrysost. comparat auarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne sicut dæmoniacus, sed per oppositum: quia sicut dæmoniacus ille, de quo legitur Marc. 5. se denudabat, ita auarus se superfluis diuitiis onerat. *loc. cit. in arg. 1.*

Art. 7. *Vtrum auaritia sit vitium capitale?* 602

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod auaritia non sit vitium capitale. Auaritia enim opponitur liberalitati, sicut medio: & prodigalitati, sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam auaritia non debet poni vitium capitale. *2. dist. 42. q. 2. a. 3 & mal. q. 8. a. 1. cor. & q. 13. a. 3.*

¶ 2. Præterea, Sicut supra * dictum est, illa dicuntur esse vitia capitalia, quæ habēt principales fines ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit auaritiæ: quia diuitiæ non habent rationem ** 1. 2. q. 84. a. 3. & 4.*

 tionem

tionem finis, sed magis rationem eius quod est ad finem, vt dicitur in 1. Ethicorum. Ergo auaritia non est vitium capitale.

l.1.Eth. c.5 circ. fi. tom.5.

¶ 3. Præterea, † Gregor dicit 15. Mor. quod auaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad auaritiam relaxant. Sunt alij qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo auaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

† lib. 15. mor. c. 12 & c. 14. in princ.

SED contra est, quod * Gregor. 31. Moral. ponit auaritiam inter vitia capitalia.

l.31.c.31.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis: qui cum sit multum appetibilis, propter eius appetitum homo procedit ad multa facienda, vel bona vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo vel felicitas, qui est vltimus finis humanæ vitæ, vt supra * habitum est. Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem vna de conditionibus felicitatis, vt sit per se sufficiens: alioquin non quietaret appetitum tanquam vltimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt diuitiæ, vt * Boëtius dicit in 3. de Consol. Cuius ratio est, quia sicut † Philosophus dicit in 5. Ethicor. Denario vtimur quasi fideiussore ad omnia habenda, Et Eccle. 10. dicitur, quod pecuniæ obediunt omnia. Et ideo auaritia, quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

1.2.q.84. a.3. & 4. 1 2. q.1. art.4.7. & 8. l.3. prosa 3. cir. me. † lib 5. eth. c.5. tom.5.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem. Vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitiui. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio, & appetitus sensitiuus. Et ideo non oportet, quod principale vitium opponatur principali virtuti. Vnde licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis: auaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quandam principalitatem inter bona sensibilia, ratione iam * dicta. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Vnde * Philosophus dicit in 4. Ethicor. quod prodigus magis dicitur vanus, quam malus.

in eo. art. l.4. c.1. à med. t.5.

Ad secundum dicendum, quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem. In quantum tamen

vtilis est ad omnia sensibilia acquirenda. continet quodammodo virtute omnia Et ideo habet quandam similitudinem felicitatis, vt dictum est. *in co. art.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet vitium capitale interdum à quibusdam aliis oriri, vt * dictum est: dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri. * *q. 36. a. 4. ad 1. & 1. 2. q. 84 art. 4.*

Art. 8. *Vtrum proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentia, & contra misericordiam obduratio, sint auaritiæ filiæ?* 603

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod non sint auaritiæ filiæ, quæ dicuntur, scilicet proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiæ, & contra misericordiam obduratio. Auaritia enim opponitur liberalitati, vt * dictum est. Proditio autem, fraus, & fallacia, opponuntur prudentiæ, periuria religioni, inquietudo spei vel charitati, quæ quiescit in amato, violentiæ opponuntur iustitiæ, obduratio misericordiæ. Ergo huiusmodi vitia non pertinent ad auaritiam. *sup. q. 55. a. 8 & 2} d. 42. q. 2. art. 3. & mal. q. 8. a. 1. co. & q. 13. a. 3.* * *art. 3.*

¶ 2. Præterea, Proditio, dolus, & fallacia, ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diuersæ filiæ auaritiæ.

¶ 3. Præterea, Isidorus ponit nouem filias, videlicet mendacium, fraus, furtum, periurium, & turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

¶ 4. Præterea, * Philosophus in 4. Ethicor. ponit multa genera vitiorum pertinentium ad auaritiam, quam nominat illiberalitatem, videlicet parcos, tenaces, chimibiles, liberales operationes operantes, & de meretricio pastos, & vsurarios, aleatores, & mortuorum spoliatores, & latrones. Ergo videtur, quod prædicta enumeratio sit insufficiens. * *l. 4 c. 4 de l. n. n. do ad fin.*

¶ 5. Præterea, Tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem * Philosophus ibidem, quod tyrannos ciuitates desolantes, & sacra prædantes non dicimus illiberales, id est, auaros. Ergo violentia non debet poni filia auaritiæ. * *l. 4. Ethi. c. 1. s. r. fi.*

SED contra est, quod * Gregor. 31. Moral. assignat auaritiæ filias prius enumeratas. * *l. 31. c. 31*

RESPONDEO dicendum, quod filiæ auaritiæ dicuntur vitia, quæ ex ipsa oriuntur, & præcipue secundum appetitum finis. Quia vero auaritia est superfluus amor habendi diuitias, in duobus excedit. Primo enim superabundat in retinendo. Et ex hac parte

oritur ex auaritia obduratio contra misericordiam: quia scilicet cor eius misericordia non emollitur, vt de diuitiis suis subueniat miseris. Secundo, ad auaritiam pertinet superabundare in accipiendo. Et secundum hoc auaritia potest considerari dupliciter. Vno modo secundum quod est in affectu: & sic ex auaritia oritur inquietudo, in quantum ingerit homini solicitudinem, & curas superfluas. Auarus enim non implebitur pecunia, vt dicitur Ecclesiast. 5. Alio modo potest considerari in effectu. Et sic in acquirendo aliena, vtitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad violentias: quandoque autem dolo; qui quidem si fiat in verbo, erit fallacia quantum ad simplex verbum: periurium autem, si addatur confirmatio iuramenti. Si autem dolus committatur in opere, sic quantum ad res, erit fraus: quantum autem ad personas, erit proditio: vt patet de Iuda qui ex auaritia prodidit Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet filias alicuius peccati capitalis ad idem genus vitij pertinere: quia ad finem vnius vitij, possunt ordinari etiam peccata alterius generis. Aliud est enim peccatum habere filias, & peccatum habere species.

Ad secundum dicendum, quod illa tria distinguuntur, sicut * dictum est.

in co. art.

Ad tertium dicendum, quod illa nouem reducuntur ad septem prædicta. Nam mendacium & falsum testimonium continentur sub fallacia. Falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacij, sicut & furtum est quædam specificatio fraudis: vnde sub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem. Rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species eius. Inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ ponit Arist. sunt illiberalitatis vel auaritiæ species, magis quam filiæ: potest enim aliquis dici illiberalis, vel auarus, ex eo quod deficit in dando: & si quidem parum det, vocatur parcus: si autem nihil, tenax: si autem cum magna difficultate det, vocatur * chiminibybilis, quasi chimini venditor: quia de paruis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis, vel auarus, quia excedit in accipiendo. Et hoc dupliciter. Vno modo, quia turpiter lucratur, vel vilia & seruilia opera exercendo per illiberales operationes: vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo huiusmodi. Vel quia lucratur de eo, quod gratis oportet concedere: sicut vsurarij.

* chiminopolis, chimnopristis.

vel

Vel quia lucratur parua cum magno labore. Alio modo, quia iniuste lucratur, vel viuis vim inferendo, sicut latrones: vel mortuos spoliando, vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad quintum dicendum, quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita & illiberalitas. Vnde tyranni qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed iniusti.

QVAESTIO CXIX.

De prodigalitate, in tres articulos diuisa.

DEinde considerandum est de prodigalitate. ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum prodigalitas auaritiæ opponatur?

¶ Secundo, vtrum prodigalitas sit peccatum?

¶ Tertio, vtrum sit grauius peccatum, quam auaritia?

Art. I. *Vtrum prodigalitas opponatur auaritiæ?* 604

AD primum sic proceditur. Videtur, quod prodigalitas non opponatur auaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi, & auari. Ergo prodigalitas non opponitur auaritiæ. *sup. q. 118 a. 3. ad 3. & inf. a. 2. & 3. cor.*

¶ 2. Præterea, Opposita sunt circa idem. Sed auaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam, quibus homo afficitur ad pecuniam. Prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones: non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur auaritiæ.

¶ 3. Præterea, Peccatum principaliter recipit speciem à fine, vt supra * habitum est. Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, & precipue propter voluptates. Vnde & Luc. 15. dicitur de filio prodigo, quod dissipauit substantiam suam, luxuriose viuendo. Ergo videtur, quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ, & insensibilitati, quam auaritiæ & liberalitati. *1. 2. q. 72. art. 3.*

SED contra est, quod * Philosoph. in 2. & in 4. Ethicorum, ponit prodigalitatem oppositam liberalitati, & illiberalitati, quam nunc auaritiam dicimus. *c. 7. & li. 4. c. 1. tomo 5.*

RESPONDEO dicendum, quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad inuicem, & ad virtutem, secundum superabundantiam & defectum. Differunt autem auaritia & prodigalitas secundum superabundantiam & defectum, diuersimode. Nam in affectione diuitiarum auarus superabundat, plus

debito eas diligens: prodigus autem deficit minus debito earum solicitudinem gerens. Circa exteriora vero, ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo, & acquirendo. Ad auaritiam autem pertinet è contrario, deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo & retinendo. Vnde patet, quod prodigalitas auaritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diuersa: ab illo tamen aliquid magis denominatur, quod inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio, & retentio ordinantur: ita etiam auaritia, & prodigalitas præcipue attenduntur secundum dationem. Vnde ille qui superabundat in dando, vocatur prodigus: qui autem deficit in dando, vocatur auarus. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, vt Philosophus dicit in * 4. Ethicorum. Similiter etiam contingit, quod aliquis excedat in dando, & ex hoc est prodigus, & simul cum hoc excedat in accipiendo, vel ex quadam necessitate, quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, vnde cogitur indebite acquirere; quod pertinet ad auaritiam: vel etiam propter animi inordinationem. Dum enim non dat propter bonum, quasi contempta virtute, non curat vndecumque & qualitercumque accipiat. Et sic non secundum idem est prodigus & auarus.

ca. 1. t. 5.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quod prodigus non semper abundat in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia: sed quandoque quidem ex eo quod taliter disponitur, vt diuitias non curet. Quandoque autem propter aliquid aliud. Vt frequentius tamen ad intemperantias declinant: tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis: tum etiam quia non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quod Philosophus in * libro quarto Ethicorum dicit, quod multi prodigorum fiunt intemperati.

Ibidem à medio.

Art. 2. *Vtrum prodigalitas sit peccatum?*

6 c 5 infr. a. 3. ad 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus 1.

lus 1. ad Timoth. vlt. Radix omnium malorum est cupiditas. Sed non est radix prodigalitatis, quæ ei opponitur Ergo prodigalitas non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Apostolus 1. ad Timoth. vlt. dicit, Diuitibus huius seculi præcipe facile tribuere, communicare. Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione, & deficere in solicitudine diuitiarum. Sed hoc maxime conuenit viris perfectis implentibus quod Dominus dicit Matth. sexto, Nolite soliciti esse in crastinum. Et Matth. 19. Vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Ergo prodigalitas non est peccatum.

SED contra est, quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate, Luc. 15.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, prodigalitas opponitur auaritiæ, secundum oppositionem superabundantiæ & defectus. Medium autem virtutis per vtrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum & peccatum, quod corrumpit bonum virtutis. Vnde relinquitur, quod prodigalitas sit peccatum. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali: sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alij vero dicunt, quod loquitur de cupiditate generali, respectu cuiuscumque boni. Et sic manifestum est, quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur. Prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed si quis recte consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate diuitiarum. Nam supra præmiserat, Qui volunt diuites fieri, &c. Et sic dicitur esse auaritia radix omnium malorum: non quia omnia mala semper ex auaritia oriantur: sed quia nullum malum est, quod non interdum oriatur ex auaritia. Vnde & prodigalitas quandoque ex auaritia nascitur: sicut cum aliquis prodige multa consumit, intentione captandi fauorem aliquorum à quibus diuitias accipiat.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus monet diuites, vt facile tribuant, & communicent sua secundum quod oportet. Quod non faciunt prodigi, quia vt Philosophus * dicit in 4. Ethicor. Dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratia, neque secundum quod oportet: sed quandoque dant multa illis quos *ca. 1. post. med. t. 5.*

oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus, & adulatoribus: bonis autem nihil dant.

Ad tertium dicendum, quod superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati: sed magis in quantum excedit id quod fieri oportet. Vnde quandoque liberalis maiora dat, quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est, quod illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, & ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem remouent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

606 Art. 3. *Vtrum prodigalitas sit grauius peccatum, quam auaritia?*

In.3.197. a.2. or. & q.118. a.5.ad 3. & Mal. q.13.a.2. ad 10.& 4.Eth. le. 4.per tot. & le. 5. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod prodigalitas sit grauius peccatum quam auaritia. Per auaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat: per prodigalitatem autem quis sibi ipsi nocet. Dicit enim Philosophus * in 4. Ethicor. quod corruptio diuitiarum per quas homo viuit; est quædam ipsius esse perditio. Grauius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud Eccles. 14. Qui sibi nequam est, cui bonus erit? Ergo prodigalitas est grauius peccatum, quam auaritia.

** c.1. circa princ. tom.5.*

¶ 2. Præterea, Inordinatio quæ prouenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio auaritiæ, quandoque est cum aliqua laudabili conditione: vt patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere. Prodigalitatis autem inordinatio prouenit cum conditione Vituperabili. Vnde & prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, vt Philosophus dicit in * 4. Ethic. Ergo prodigalitas est grauius peccatum, quam auaritia.

** Ibidem.*

¶ 3. Præterea, Prudentia præcipua est inter morales virtutes, vt supra habitum est *. Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ, quam auaritia. Dicitur enim Prou. 21. Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo iusti: & imprudens homo dissipabit illud. Et Philosophus dicit in † quarto Ethicorum, quod insipientis est superabundanter dare, & non accipere. Ergo prodigalitas est grauius peccatum, quam auaritia.

** q.16.a.1. ad 1. & 1.2.q.61. a.2.ad 1.* *† c.5.t.5.*

SED contra est, quod Philosophus dicit * in quarto Ethicorum, quod prodigus multo videtur melior illiberali.

** Ibid. post med.*

RESPONDEO dicendum, quod prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est, quam auaritia. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia auaritia magis differt à virtute opposita. Magis enim

ad-

ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat auarus. Secundo, quia prodigus est multis vtilis quibus dat; auarus autem nulli, sed nec sibiipsi, vt dicitur in 4. * Ethicorum. Tertio, quia prodigalitas est facile sanabilis: & per hoc quod declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati, & per hoc quod peruenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit; & sic pauper factus non potest in dando superabundare: & etiam quia de facili perducitur ad virtutem propter similitudinem, quam habet ad ipsam. Sed auarus non de facili sanatur, ratione supradicta *. *Ibidem, à medio.*

in isto ar. & q. præ. a. 5. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia prodigi & auari non attenditur secundum hoc, quod est peccare in seipsum & in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, vnde viuere deberet. Peccat etiam in alterum, consumendo bona ex quibus aliis deberet prouidere. Et præcipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum ecclesiæ, quæ sunt pauperum: quos defraudant, prodige expendendo. Similiter etiam auarus peccat in alios, in quantum deficit in dationibus. Peccat etiam in se ipsum, in quantum deficit in sumtibus. Vnde dicitur Eccl. 6. Vir cui Deus dedit diuitias, nec tribuit ei potestatem, vt comedat ex eis. Sed tamen in hoc superabundat prodigus: quia sic sibi, & quibusdam aliis nocet, quod tamen aliquibus prodest. Auarus autem nec aliis nec sibi prodest: quia non audet vti etiam ad suã vtilitatem bonis suis.

Ad secundum dicendum, quod cum de vitiis communiter loquimur, iudicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum. Sicut circa prodigalitatem attendimus, quod superflue consumit diuitias: circa auaritiam vero, quod superflue eas retinet. Quod autem quis propter intemperantiam superflue cõsumat: hoc iam nominat simul multa peccata. Vnde & tales prodigi sunt peiores, vt dicitur in * 4. Ethic. Quod autem illiberalis, siue auarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur; tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est: dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare. *ca. 1. non mul. post pr. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut & omnes virtutes à prudentia diriguntur. Et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiæ, leuius reputatur.

M 5 QVÆ

QVAESTIO CXX.

De epiikia, seu æquitate, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de epiichia. CIRCA quam quæruntur duo.
¶ Primo, vtrum epiichia sit virtus?
¶ Secundo, vtrum sit pars iustitiæ?

607 Art. 1. *Vtrum epiikia sit virtus?*

infr.quæ. 128.a.1. ad 6.&3. d.37.a 4. uer.fin & 5.ethi.lec. 19. AD primum sic proceditur. Videtur, quod epiichia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epiichia aufert aliam virtutem: quia & tollit id quod iustum est secundum legem, & opponi videtur seueritati. Ergo epiichia non est virtus.

* c.31.nõ remote à fin.to.1. ¶ 2. Præterea, Augustinus dicit * in libro de vera religione In istis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent, cum eas instituunt; tamen cum fuerint institutæ, & firmatæ, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas. Sed epiichia videtur iudicare de lege, quando eam æstimat non esse seruandam in aliquo casu. Ergo epiichia magis est vitium, quam virtus.

c.10.to.5. † l.1.tit. 17.c.7.in ter æqui tatem. ¶ 3. Præterea, Ad epiichiam videtur pertinere, vt attendat ad intentionem legislatoris, vt Philosophus dicit in 5. * Ethic. Sed interpretari intentionem legislatoris, ad solum principem pertinet. Vnde Imperator dicit † in Codice de Legibus, & constitutionibus princip. Inter æquitatem, iusque, interpositam interpretationem nobis solis, & oportet, & licet inspicere. Ergo actus epiichiæ non est licitus. Ergo epiichia non est virtus.

† cap.10. tom.5. SED contra est, quod Philosophus in 5. † Ethic. ponit eam virtutem.

1.2.q.96 art.6. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, cum de legibus ageretur: quia humani actus de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui, quæ in nullo casu deficeret. Sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes: quam tamen in aliquibus casibus seruare est contra æqualitatem iustitiæ, & contra commune bonum, quod lex intendit. Sicut lex instituit, quod deposita reddantur: quia hoc, vt in pluribus, iustum est. Contingit tamen aliquando esse nociuum: puta, si furiosus deposuit gladium, & eum reposcat, dum est in furia. Vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo & similibus casibus, malum est

est sequi legem positam: bonum autem est prætermissis verbis legis, sequi id quod possit iustitiæ ratio & communis vtilitas. Et ad hoc ordinatur epiichia, quæ apud nos dicitur æquitas. Vnde patet quod epiichia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod epiichia non deserit iustum simpliciter, sed iustum, quod est lege determinatum. Nec etiam opponitur seueritati, quæ sequitur veritatem * legis, in quibus oportet. Sequi autem verba legis, in quibus non oportet, vitiosum est. Vnde dicitur * in codice de legibus, & constit. princ. Non dubium est in legem committere eum, qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem. • *Alias, verba.* • *lib. & tit. cit. in arg. c. Nō dubiū est.*

Ad secundum dicendum, quod ille de lege iudicat, qui dicit eam non esse bene positam. Qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu seruanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quod interpretatio locum haber in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis à verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

Art. 2. *Vtrum epiichia sit pars iustitiæ?* † 608

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod epiichia non sit pars iustitiæ. Vt enim ex supra dictis patet *, duplex est iustitia: vna particularis, alia legalis. Sed epiichia non est pars iustitiæ particularis: quia se extendit ad omnes virtutes, sicut & iustitia legalis. Similiter etiam non est pars iustitiæ legalis: quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur, quod epiichia non sit pars iustitiæ. *Sup. q.80 ar. vnico ad 5. & 3. dis. 33. q. 3. a. 4. q. 5. con. & ad 5. & 5. ethic. lect. 16.*

¶ 2. Præterea, Virtus principalior non assignatur virtuti minus principali vt pars. Cardinalibus enim virtutibus quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes vt partes. Sed epiichia videtur esse principalior virtus quam iustitia, vt ipsum nomen sonat: dicitur enim ab epi, quod est supra, & dichaion quod est iustum. Ergo epiichia non est pars iustitiæ. • *q.58. a. 5.6.& 7.*

¶ 3. Præterea, Videtur quod epiichia sit idem quod modestia. Nam vbi Apostolus ad Philip. 4. dicit: Modestia vestra nota sit omnibus hominibus: in Græco habetur, epiichia. Sed secundum Tullium *, modestia est pars temperantiæ. Ergo epiichia non est pars iustitiæ. • *lib. 2. de Inuent. in fol. 4. n-te fi. lib.*

SED contra est, quod Philosoph. † dicit in 5. Ethic. quod epiichia est quoddam iustum. † *c. 10 a me. t. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, virtus aliqua triplicem habet partem, scilicet *quæst. 48.*

M 6 licet.

licet partem subiectiuam, partem integralem, & partem potentialem. Pars autem subiectiua est, de qua essentialiter prædicatur totum, & est minus. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum vnam rationem: sicut animal de equo & boue. Quandoque autem prædicatur secundum prius & posterius: sicut ens prædicatur de substantia, & accidente. Epiichia ergo est pars iustitiæ communiter dictæ, tamquam
c.10.t.5. iustitia quædam existens, vt Philos. dicit in * 5. Ethic. Vnde patet, quod epiichia est pars subiectiua iustitiæ. Et de ea iustitia dicitur per prius quam de legali. Nam legalis iustitia dirigitur secundum epiichiam. Vnde Epiikia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod epiichia correspondet proprie iustitiæ legali, & quodammodo continetur sub ea, & quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur, quæ obtemperat legi, siue quantum ad verba legis, siue quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est: sic epiichia est pars potior legalis iustitiæ. Si vero iustitia legalis dicatur solum, quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epiichia non est pars legalis iustitiæ: sed est pars iustitiæ communiter dictæ, diuisa contra iustitiam legalem, sicut excedens ipsam.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus
Ibidem. dicit in 5. *Ethic. Epiichia est melior quadam iustitia, scilicet legali, quæ obseruat verba legis. Quia tamen & ipsa est iustitia quædam, non est melior omni iustitia.

Ad tertium dicendum, quod ad epiikiam pertinet aliquid moderari, scilicet obseruantiam verborum legis. Sed modestia quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam: puta, in incessu vel habitu, vel aliis huiusmodi. Potest tamen esse, quod nomen epiichiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QVAESTIO CXXI.

De Pietate, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de dono correspondente iustitiæ, scilicet de pietate.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum sit donum Spiritus sancti?

¶ Secundo, quid in beatitudinibus, & fructibus ei respondeat.

Art. 1. *Vtrum Pietas sit donum?* 609

AD primum sic proceditur. Videtur, quod pietas non sit donum. Dona enim à virtutibus differunt, vt supra habitum * est. Sed pietas est quædam virtus, vt supra dictum † est. Ergo pietas non est donum. 3. d. s. 43. q. 3. ar. 2. q. 1. * 1. 2. q. 68. art. 1. † q. 101.

¶ 2. Præterea, Dona excellentiora sunt virtutibus, maxime moralibus, vt supra habitum * est. Sed inter partes iustitiæ religio est potior pietate. Si ergo aliqua pars iustitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat esse donum, quam pietas. art. 3. * 1. 2. q. 68. art. 8.

¶ 3. Præterea, Dona manent in patria, & actus donorum, vt supra habitum * est. Sed actus pietatis non potest manere in patria. Dicit enim Gregor. in 1. Moral. † quod pietas, cordis viscera, misericordiæ operibus replet. Et sic non erit in patria, vbi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum. Ibid. a. 6. † c. 32. parum ante med.

SED contra est, quod Isaiæ 11. ponitur inter dona.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, dona Spiritus sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est prompte mobilis à Spiritu sancto. Inter cætera autem mouet nos Spiritus sanctus ad hoc, quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum: secundum illud Rom. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium, & cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum, & officium exhibemus Deo, vt Patri, per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum. 1. 2. q. 69. a. 1. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod pietas, quæ exhibet patri carnali officium, & cultum, est virtus. Sed pietas, quæ est donum, hoc exhibet Deo, vt patri.

Ad secundum dicendum, quod exhibere cultum Deo vt creatori, quod facit religio, est excellentius, quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus. Sed exhibere cultum Deo, vt patri, est adhuc excellentius, quam exhibere cultum Deo, vt creatori, & domino. Vnde religio est potior pietate virtute: sed pietas secundum quod est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum, quod sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officium, & cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum, & officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere

scripturæ siue intellectæ, siue non intellectæ, sicut Augustinus dicit * in secundo de Doct. Christ. Ipsa etiam ex consequenti subuenit in miseria constitutis. Et quamuis iste actus non habeat locum in patria, præcipue post diem iudicij, habebit tamē locum præcipuus actus eius, qui est reuereri Deum affectu filiali: quod præcipue tunc erit, secundum illud Sapient. 5 Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei. Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad inuicem. Nunc autem ante diem iudicij miserentur sancti etiam eorum qui in statu huius miseriæ viuunt.

*cap. 7. in prin. to. 3.

[610 Art. 2. *Vtrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet, Beati mites?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet, Beati mites. Pietas enim est donum respondens iustitiæ, ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet, Beati, qui esuriunt, & sitiunt iustitiam. Vel etiam quinta beatitudo, videlicet, Beati misericordes: quia, vt dictum * est, opera misericordiæ pertinent ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

Sup. q. 83. a. 9. ad 3. 1. q. 79. a. 3. ad 3. Et 3. dis. 34. q. 1. a. 4. co. fin. & art. 6. corp. Et Matth 5. co. 7. [illegible] *ar prac.

¶ 2. Præterea, Donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adiungitur in connumeratione donorum, Isa. 11. Ad idem autem se extendunt dirigens, & exequens. Cum ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet, Beati, qui lugent: videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

¶ 3. Præterea, Fructus respondent beatitudinibus, & donis, vt supra habitum * est. Sed inter fructus bonitas, & benignitas magis videntur conuenire cum pietate, quam mansuetudo, quę pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

q. 70. a. 3

SED contra est, quod Aug. * dicit in lib. de serm. Domini in monte, Pietas congruit mitibus.

lib. 1. c. 1. ante me. tom. 4.

RESPONDEO dicendum, quod in adaptatione beatitudinum ad dona, duplex conuenientia potest attendi. Vna quædam secundum rationem ordinis, quam videtur Aug. * fuisse secutus. Vnde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris: secundam autem, scilicet, Beati mites, attribuit pietati. Et sic de aliis. Alia conuenientia potest attendi secundum propriam rationem doni, & beatitudinis. Et secundum hoc oporteret adaptare beatitudines donis secundum obiecta, & actus. Et ita pietati magis responderet quarta, & quinta beatitudo, quam secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam conuenientiam cum pietate. In quantum scilicet per mansuetudinem

lib. 1. de ser. dom. in monte, c. 9. t. 4.

tollun-

tolluntur impedimenta actuum pietatis. Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod secundum proprietatem beatitudinum, & donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiæ, & pietati. Sed secundum rationem ordinis, diuersæ beatitudines eis adaptantur, obseruata tamen aliquali conuenientia, vt supra dictum * est.

In co. art.

Ad tertium dicendum, quod bonitas, & benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati. Mansuetudo autem indirecte, in quantum tollit impedimenta actuum pietatis, vt dictum * est.

Ibidem.

QVAESTIO CXXII.

De præceptis iustitiæ, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de præceptis iustitiæ. ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum præcepta decalogi sint præcepta iustitiæ?

¶ Secundo, de primo præcepto decalogi.

¶ Tertio, de secundo.

¶ Quarto, de tertio.

¶ Quinto, de quarto.

¶ Sexto, de aliis sex.

Art. I. *Vtrum præcepta decalogi sint præcepta iustitiæ?* 611

AD primum sic proceditur. Videtur, quod præcepta decalogi non sint præcepta iustitiæ. Intentio enim legislatoris est ciues faceres virtuosos secundum omnem virtutem, vt dicitur * in 2. Ethic. Vnde & 5. Ethic. dicitur, quod lex præcipit de omnibus actibus virtutum omnium. Sed præcepta decalogi sunt prima principia totius diuinæ legis. Ergo præcepta decalogi non pertinent ad solam iustitiam.

¶. 2. Præterea, Ad iustitiam videntur pertinere præcipue præcepta iudicialia, quæ contra moralia diuiduntur, vt supra † habitum est. Sed præcepta decalogi sunt præcepta moralia, vt ex dictis * patet. Ergo præcepta decalogi non sunt præcepta iustitiæ.

Sup. q. 56. a. 1. ad 1. & a. 2. & q. 140. a. 1. ad 3. & q. 148. a. 1. ad 1. & 12. q. 99. a. 5. ad 1. & q. 100. a. 2. cor. & a. 3. ad 3.

¶ 3. Præterea, Lex præcipue tradit præcepta de actibus iustitiæ pertinentibus ad bonum commune: puta de officiis publicis, & aliis huiusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis decalogi. Ergo videtur, quod præcepta decalogi non pertineant proprie ad iustitiam.

** c. 1. & lib. 5. c. 1. & 2. to. 5.*

† 1. 2. q. 99. ar. 4.

** 1. 2. q. 100. a. 3.*

¶ 4. Præterea, Præcepta decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundum dilectionem Dei, & proximi: quæ pertinent ad virtutem charitatis. Ergo præ-

cepta

cepta decalogi magis pertinent ad charitatem, quam ad iustitiam.

SED contra est, quod iustitia sola videtur esse virtus, per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta decalogi ordinamur ad alterum, vt patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta decalogi pertinent ad iustitiam.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta decalogi sunt prima principia legis, & quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissime autem ratio debiti quæ requiritur ad preceptum, apparet in iustitia, quæ est ad alterum; quia in his quæ sunt ad seipsum, videtur primo aspectu quod homo sit sui dominus, & quod liceat ei facere quodlibet. Sed in his quæ sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta decalogi oportuit ad iustitiā pertinere. Vnde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quę est potissima pars iustitię. Quartum autē pręceptum est de actibus pietatis, quæ est pars iustitiæ secunda. Alia vero sex dantur de actibus iustitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, vt scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, vt dictum * est. *In co. art.*

Ad secundum dicendum, quod iudicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum; sicut & cæremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Vnde neutra præcepta continentur in decalogo. Sunt tamen determinationes præceptorum decalogi, & sic ad iustitiam pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad bonum commune, oportet diuersimode dispensari, secundum hominum diuersitatem, & ideo non fuerunt ponenda inter præcepta decalogi, sed inter præcepta iudicialia.

Ad quartum dicendum, quod præcepta decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundum illud 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti est charitas. Sed ad iustitiam pertinent, in quantum immediate sunt de actibus iustitiæ.

Sup. 1.2.q.100 a.6.& 7. & 3. dis. 36 ar. 2.

Art. 2. *Vtrum primum præceptum decalogi conuenienter tradatur?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod primum præceptum decalogi inconuenienter tradatur.

tur.

tur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud ad Hebr. 12. Quanto magis obtemperabimus patri spirituum, & viuemus? Sed præceptum pietatis qua honoratur pater, ponitur affirmatiue, cum dicitur, Honora patrem tuum & matrem tuam. Ergo multo magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmatiue: præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

¶ 2. Præterea, Primum præceptum decalogi ad religionem pertinet, vt dictum est *, Sed religio, cum sit vna virtus, habet vnum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus. Nam primo dicitur, Non habebis deos alienos coram me. Secundo dicitur, Non facies tibi sculptile. Tertio vero, Non adorabis ea neque coles. Ergo inconuenienter traditur primum præceptum. *art. præc.*

¶ 3. Præterea, Augustinus dicit * in libro de decem chordis, quod per primum præceptum excluditur vitium superstitionis. Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, vt supra dictum est *. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria. *c. 9. à medio, t. 9.* *q. 92. a. 2.*

SED contra est scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum, quod ad legem pertinet facere homines bonos. Et ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est, quod prima pars primo constituitur. Sicut in generatione animalis primo generatur cor; & in domo primo ponitur fundamentum. Et in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene vtitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad obiectum suum, quod est finis. Et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi iacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum; qui est vltimus finis humanæ voluntatis. Secundo attendendum est in ordine generationis, quod primo contraria & impedimenta tolluntur. Sicut agricola primo purgat agrum, & postea proiicit semina: secundum illud Hierem. 4. Nouate vobis nouale, & nolite serere super spinas. Et ideo circa religionem primo homo erat instituendus, vt impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est, quod homo falso Deo inhæreat: secundum illud Matth. 6. Non potestis Deo seruire, &

mam-

mammonæ. Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam circa religionem ponitur vnum præceptum affirmatiuum, scilicet, Memento vt diem sabbathi sanctifices. Sed erant præmittenda præcepta negatiua, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamuis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis, negatio qua remouentur impedimenta, est prior, vt dictum est *. Et præcipue in rebus diuinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, vt Dionys. dicit * 2. cap. cæl. hierar.

In corp. art.
** 2. cæl hier. parum ante med.*

Ad secundum dicendum, quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos obseruabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum. Vnde Varro dicit, quod antiqui Rom diu sine simulachris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo, cum dicitur, Non habebis deos alienos. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportune prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cum dicitur, Non facies tibi sculptile. Et ipsarum imaginum cultus, dum dicitur, Non coles ea, &c.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus, inito, tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur, Non habebis deos alienos.

613 Art. 3. *Vtrum secundum præceptum decalogi conuenienter tradatur?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod secundum præceptum decalogi non conuenienter tradatur. Hoc enim præceptum, Non assumes nomen Dei tui in vanum: sic exponitur in gloss. * Exod. 20. Non existimes creaturam esse filium Dei. Per quod prohibetur error contra fidem. Et Deut, 5. exponitur, Non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet nomen Dei ligno vel lapidi attribuendo, per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut & error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut & fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

Loc. sup. art. 1. induct.
**gl. inter. lin. ibid.*

¶ 2. Præterea, Nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, & vniuersaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt à nobis: secundum illud ad Col. 3. Omne quodcumque facitis in verbo vel opere, in nomine Domini facite.

Ergo

Ergo præceptum, quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur vniuersalius esse quam præceptum, quo prohibetur superstitio: & ita debuit ei præmitti.

¶ 3. Præterea, Exod. 20. exponitur illud præceptum, Non assumes nomen Dei tui in vanum, iurando, scilicet pro nihilo. Vnde videtur per hoc prohiberi vana iuratio, quæ scilicet est sine iudicio. Sed multo grauior est falsa iuratio, quæ est sine veritate, & iniusta iuratio, quæ est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

¶ 4. Præterea, Multo grauius peccatum est blasphemia, vel quicquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quam periurium. Ergo blasphemia & alia huiusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

¶ 5. Præterea, Multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici, Non assumes nomen Dei tui in vanum.

SED in contrarium est auctoritas scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter. Vno modo per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebite exhibetur quod pertinet ad superstitionem. Alio modo, quasi per defectum reuerentiæ, cum scilicet Deus contemnitur: quod pertinet ad vitium irreligiositatis, vt supra habitum est *. Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem, cuius animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isai. 28. Coangustatum est stratum, ita vt alter decidat, scilicet Deus verus vel falsus à corde hominis; & pallium breue vtrumque operire non potest. Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum, quam eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum, quo prohibetur superstitio, secundo præcepto, quo prohibetur periurium ad irreligiositatem pertinens.

* q. 97. in diuisione q. & in seq.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ expositiones sunt mysticæ. Literalis autem expositio est quæ habetur Deuter. 5. Non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet iurando pro re quæ non est.

Ad secundum dicendum, quod non prohibetur quæ-

quælibet assumptio diuini nominis per hoc præceptum: sed proprie illa qua assumitur diuinum nomen ad confirmationem humani verbi, per modum iuramenti: quia ista assumptio diuini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quod per hoc prohibeatur omnis inordinata diuini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illæ expositiones, de quibus supra dictum est *.

In cor. 1. huius a.

Ad tertium dicendum, quod pro nihilo iurare dicitur ille qui iurat pro eo quod non est: quod pertinet ad falsam iurationem, quæ principaliter periurium nominatur; vt supra dictum est *. Quando enim aliquis falsum iurat, tunc iuratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis. Quando autem aliquis iurat sine iudicio ex aliqua leuitate, si verum iurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius iuramenti, sed solum ex parte iurantis.

q.98.art.1.ad 3.

Ad quartum dicendum, quod sicut eis qui instruuntur in aliqua scientia, primo proponuntur quædam communia documenta: ita etiam lex quæ instituit hominem ad virtutem in præceptis decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando, quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta decalogi prohibetur periurium, quod frequentius accidit, quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

Ad quintum dicendum, quod nominibus Dei debetur reuerentia ex parte rei significatæ, quæ est vna.

614 Non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit, Non assumes nomen Dei tui in vanum: quia non differt per quodcumque nomen Dei periurium committatur.

*2.q.100. a.5.ad 2 & q.102. art.4 ad 10. et 3. d.37 a.5. & Isa.56 co.1.fi. & Iob.3 c. 2.fin. & Col.2. l. 4 * co.1 f. * c.13.l. 7.in Luc. in c. de curatio ne mulieris circa me. l.5.*

Art. 4 *Vtrum tertium Decalogi præceptum conuenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbathi?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter tertium præceptum decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum, est generale. Dicit enim Ambros. * super illud Luc.13. Archisynagogus indignans quod sabbatho curasset: Lex (inquit) in sabbatho non lubet hominem curare, sed seruilia opera facere, id est, peccatis grauari prohibet. Secundum autem literalem sensum, est præceptum cæremoniale. Dicitur enim Exod. 31. Videte vt sabbathum meum custodiatis: quia signum est inter me & vos in generationibus vestris. Præcepta autem decalogi & sunt præcepta spiritualia, & sunt præcepta mora-

moralia. Inconuenienter ergo ponitur inter præcepta decalogi.

¶ 2. Præterea, Cæremonialia legis præcepta continent sacra, sacrificia, sacramenta, & obseruantias, vt supra habitum est †. Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca, & sacra vasa, & alia huiusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconueniens est ergo, quod prætermissis aliis omnibus cæremonialibus, de sola obseruantia sabbathi fiat mentio. 1.2.quæst. 101.ar.4.

¶ 3. Præterea, Quicumque transgreditur præceptum decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes obseruantiam sabbathi, non peccabant: sicut circumcidentes pueros octaua die, & sacerdotes in templo sabbathis operantes: & Helias cum quadraginta diebus peruenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quod in sabbatho itinerauit. Similiter etiam sacerdotes dum septem diebus circumferrent arcam Domini, vt legitur Iosue 6. intelliguntur eam die sabbathi circumtulisse. Dicitur etiam Luc. 13. Nonne vnusquisque vestrum soluit bouem suum aut asinum, & ducit adaquare Ergo inconuenienter ponitur inter præcepta decalogi.

¶ 4. Præterea, Præcepta decalogi sunt etiam in noua lege obseruanda. Sed in noua lege non seruatur hoc præceptum, nec quantum ad diem sabbathi, nec quantum ad diem dominicam, in qua & cibi coquuntur, & itinerantur & piscantur homines, & alia multa huiusmodi faciunt. Ergo inconuenienter traditur præceptum de obseruatione sabbathi.

SED contra est, scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum, quod remotis impedimentis veræ religionis per primum, & secundum præceptum decalogi, vt supra dictum est †; consequens fuit, vt tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in scriptura diuina traditur nobis cultus interior sub aliquibus corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui cōsistit in oratione, & deuotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori cultu, secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta decalogi sunt quasi quædam prima, & communia legis principia: ideo in tertio præcepto decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficij: quod pertinet ad omnes scilicet ar.2.& 3 huius quæ.

ſcilicet ad repræſentandum opus creationis mundi, à quo requieuiſſe dicitur Deus ſeptima die: in cuius ſignum dies ſeptima mandatur ſanctificanda, id eſt, deputanda ad vacandum Deo. Et ideo Exod. 20. præmiſſo præcepto de ſanctificatione ſabbathi, aſsignatur ratio: quia ſex diebus fecit Deus cælum & terram, & in ſeptima die requieuit.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de ſanctificatione ſabbathi litteraliter intellectum, eſt partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem, quantũ ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitæ ſuæ ad vacandum diuinis. Ineſt enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei neceſſariæ deputetur aliquod tempus: ſicut corporali refectioni, ſomno, & aliis huiuſmodi. Vnde etiam ſpirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur ſecundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et ſic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum diuinis, cadit ſub præcepto morali. Sed in quantum in hoc præcepto determinatur ſpeciale tempus in ſignum creationis mundi, ſic eſt præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale eſt ſecundum allegoricam ſignificationem, prout fuit ſignum quietis Chriſti in ſepulchro, quæ fuit ſeptima die. Et ſimiliter ſecundum moralem ſignificationem, prout ſignificat ceſſationem ab omni actu peccati, & quietem mentis in Deo. Et ſecundum hoc quodammodo eſt præceptum generale. Similiter etiam cæremoniale eſt ſecundum ſignificationem anagogicam, prout ſcilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Vnde præceptum de ſanctificatione ſabbathi ponitur inter præcepta decalogi, in quantum eſt præceptum morale, non in quantum eſt cæremoniale.

Ad ſecundum dicendum, quod aliæ cæremoniæ legis ſunt ſigna aliquorum particularium effectuum Dei. Sed obſeruatio ſabbathi eſt ſignum generalis beneficij, ſcilicet productionis vniuerſæ creaturæ. Et ideo conuenientius debuit poni inter præcepta generalia decalogi, quam aliquid aliud cæremoniale legis.

Ad tertium dicendum, quod in obſeruantia ſabbathi duo ſunt conſideranda: quorum vnum eſt ſicut finis. Et hoc eſt vt homo vacet rebus diuinis: quod ſignificatur in hoc quod dicit, Memento vt diem ſabbathi ſanctifices. Illa enim dicuntur ſanctificari in lege, quæ diuino cultui applicantur. Aliud autem eſt ceſſatio operum, quæ ſignificatur, cum ſubditur. Septima di

die Domini Dei tui non facies omne opus. Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Leuit. 23. Omne opus seruile non facietis in eo. Opus autem seruile dicitur à seruitute. Est autem triplex seruitus. Vna quidem, qua homo seruit peccato: secundum illud. Qui facit peccatum, seruus est peccati. Et secundum hoc, omne opus peccati dicitur seruile. Alia vero seruitus est, qua homo seruit homini. Est autem homo alterius seruus, non secundum mentem, sed secundum corpus, vt supra habitum * est. Et ideo opera seruilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus vnus homo alteri seruit. Tertia autem est seruitus Dei. Et secundum hoc, opus seruile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei seruitium. Si autem sic intelligatur opus seruile, non prohibetur in die sabbathi: quia hoc esset contrarium fini obseruationis sabbathi. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbathi, vt vacet operibus ad Dei seruitutem pertinentibus. Et inde est, quod sicut dicitur Ioann. 7. circumcisionem homo accipit in sabbatho, vt non soluatur lex Moysi. Inde etiam est quod sicut dicitur Matth. 12. Sabbathis sacerdotes in templo sabbathum violant, id est, corporaliter in sabbatho operantur, & sine crimine sunt. Et sic etiam sacerdotes in sabbatho circumferentes arcam, non transgrediebantur præceptum de sabbathi obseruatione. Similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra obseruantiam sabbathi: puta, si quis doceat verbo vel scripto. Vnde Num. 28. dicit gloss. quod fabri & huiusmodi artifices otiantur in die sabbathi. Lector autem diuinæ legis, vel doctor, ab opere suo non desinit. Nec tamen contaminatur sabbathum: sicut sacerdotes in templo sabbathum violant, & sine crimine sunt. Sed alia opera seruilia, quæ dicuntur seruilia primo vel secundo modo, contrariantur obseruantiæ sabbathi, in quantum impediunt applicationem hominis ad diuina. Et quia magis homo impeditur à rebus diuinis per opus peccati, quam per opus licitum quamuis sit corporale: ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit. Vnde August. dicit in lib. * de decem chordis, Melius faceret Iudæus in agro suo aliquid vtile, quam si in theatro seditiosus existeret. Et melius fœminæ eorum die sabbathi lanam facerent, quam quod tota die in neomeniis suis impudice saltarent. Non enim qui peccat venialiter in sabbatho, contra hoc præceptum facit: quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera enim corporalia ad

q 104 a. 5. & a. 6. ad 1. a.

c. 3. ante me. to. 9.

ad spiritualem Dei cultum non pertinentia, in tantum seruilia dicuntur, in quantum proprie pertinent ad seruientes. In quantum vero sunt communia & seruis & liberis, seruilia non dicuntur. Quilibet autem tam seruus quam liber tenetur in necessariis prouidere, non tantum sibi, sed etiam proximo, præcipue quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent: secundum illud Prouerb. 24. Erue eos, qui ducuntur ad mortem. Secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deuter. 22. Non videbis bouem fratris tui, aut ouem errantem, & præteribis: sed reduces fratri tuo. Et ideo opus corporale pertinens ad conseruandam salutem proprij corporis, non violat sabbathum. Non enim est contra obseruantiam sabbathi, quod aliquis comedat, & alia huiusmodi faciat, quibus salus corporis conseruatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbathum, pugnantes ad sui defensionem die sabbathi, vt legitur primi Machab. 2. Similiter etiam nec Helias fugiens à facie Iezabel in die sabbathi. Et propter hoc etiam dominus Matthæi 12. excusat discipulos suos, qui colligebant spicas in die sabbathi, propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra obseruantiam sabbathi. Vnde dicitur Ioannis septimo, Mihi indignamini, quia totum hominem saluum feci in sabbatho. Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbathum. Vnde dicit dominus Matth. 12. Quis erit ex vobis homo qui habet vnam ouem, & si ceciderit sabbatho in foueam, nonne tenebit & leuabit eam?

Ad quartum dicendum, quod obseruantia diei Dominicæ in noua lege succedit obseruantiæ sabbathi, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ & consuetudine populi Christiani. Nec enim huiusmodi obseruatio est figuralis, sicut fuit obseruatio sabbathi in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die Dominica, sicut in die sabbathi. Sed quædam opera conceduntur in die Dominica, quæ in die sabbathi prohibebantur: sicut decoctio ciborum, & alia huiusmodi. Et etiam in quibusdam operibus prohibitis, facilius propter necessitatem dispensatur in noua, quam in veteri lege: quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet. Opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco & tempore.

Art.

Art. 5. *Vtrum conuenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum?* 615

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum, quod pertinet ad pietatem. Sed ficut pietas est pars iustitiæ, ita etiam obseruantia, & gratia, & alia de quibus dictum * est. Ergo videtur, quod non debuit dari speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur. *3. dist. 37. a. 2. q. 2.* *q. 101. & 102.*

¶ 2. Præterea, Pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, & aliis sanguine coniunctis, & patriæ beneuolis, vt supra dictum * est. Inconuenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de huiusmodi honoratione patris & matris. *qu. 101. art. 1.*

¶ 3. Præterea, Parentibus non solum debetur honor & reuerentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

¶ 4. Præterea, Contingit quandoque quod hi qui honorant parentes, citò moriuntur: & è contrario qui parentes non honorant, diu viuunt. Inconuenienter ergo additur huic præcepto promissio, Vt sis longæuus super terram.

IN contrarium est sacræ scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei & proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus. Et ideo immediate post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est vniuersale principium. Et sic est quædam affinitas huius præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus: quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem, quam ad alias partes iustitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale. *q. 101. a. 1. & 2.*

Ad secundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus, quam patriæ & consanguineis: quia per hoc quod sumus nati à parentibus, pertinent ad nos & consanguinei & patria. Et ideo cum præcepta decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes, quam ad patriam, vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto, quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quicquid pertinet ad reddendum debi-

tum cuicumque personæ, ficut fecundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quod parentibus, in quantum huiusmodi, debetur reuerentiæ honor. Sed sustentatio & alia huiusmodi debentur eis ratione alicuius accidentis: puta, in quantum sunt indigentes, vel serui, vel aliquid huiusmodi, vt supra dictum * est. Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens: ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum: in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari & sustentatio, & quicquid aliud parentibus debetur.

q. 101. a. 2.

Ad quartum dicendum, quod longæuitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem: secundum illud Apostoli 1. ad Tim. 4. Pietas ad omnia vtilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, & futuræ. Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus benefico, meretur secundum quamdam congruentiam vt sibi beneficium conseruetur. Propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis post Deum à parentibus habemus. Et ideo ille qui honorat parentes, quasi benefico gratus, meretur vitæ conseruationem: qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus meretur vita priuari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi in quantum ordinantur ad futuram remunerationem, vt dictum * est: ideo quandoque secundum occultam rationem diuinorum iudiciorum, quæ maxime futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pij in parentes, citius vita priuantur; alij vero qui sunt impij in parentes, diutius viuunt.

1. 2. q. 114 art. 10.

616 Art. 6. *Vtrum alia sex præcepta decalogi conuenienter tradantur?*

3. dis. 37. a. 2. q. 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod alia sex præcepta decalogi inconuenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat: sed requiritur quod ei debitum reddat: secundum illud ad Rom. 13. Reddite omnibus debita. Sed in sex vltimis præceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconuenienter prædicta præcepta traduntur.

¶ 2. Præterea, In prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum, & falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, vt patet * ex his quæ supra determinata sunt.

* q. 64. & sequent.

Ergo

Ergo videtur quod inconuenienter sint tradita huiusmodi præcepta

¶ 3. Præterea, Concupiscentia dupliciter potest capi: vno modo secundum quod est actus voluntatis, vt dicitur Sap. 6. Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum. Alio modo, secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Iac. 4. Vnde bella & lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis, quæ militant in membris vestris? Sed per præceptum decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis: quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, vtpote contra præceptum decalogi existentes. Similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis: quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta decalogi inconuenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiua.

¶ 4. Præterea, Homicidium est grauius peccatum quam adulterium vel furtum. Sed nõ ponitur aliquod præceptum prohibitiuum concupiscentiæ homicidij. Ergo etiam inconuenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiua concupiscentiæ, furti, & adulterij.

SED in contrarium est auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut per partes iustitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur: ita etiam per iustitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post tria præcepta pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo; & post quartum quod est pietatis qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur; necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad iustitiam proprie dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum quod communiter ad hoc obligatur homo, vt nulli inferat nocumentum. Et ideo præcepta negatiua, quibus prohibentur nocumenta quæ possunt proximis inferri, tanquam communia fuerunt ponenda inter præcepta decalogi. Ea vero quæ sunt proximis exhibenda, diuersimode exhibentur diuersis. Et ideo non fuerunt inter præcepta decalogi ponenda de his affirmatiua præcepta.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci, quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quædam communiora & principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio, sicut in principaliori.

Quæ vero inferuntur in personam coniunctam, & maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ vero pertinent ad damna in rebus illatis, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones (sicut detractiones, blasphemiæ, & si qua huiusmodi) intelliguntur prohiberi in falso testimonio: quod directius iustitiæ contrariatur.

Ad tertium dicendum, quod per præcepta prohibitiua concupiscentiæ non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit infra limites sensualitatis. Sed prohibetur directe consensus voluntatis, qui est in opus vel in delectationem.

Ad quartum dicendum, quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile: quia non habet de se rationem alicuius boni. Sed adulterium habet rationem alicuius boni, scilicet delectabilis. Furtum etiam habet rationem alicuius boni, scilicet vtilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti & adulterij, non autem concupiscentia homicidij.

QVAESTIO CXXIII.

De fortitudine, in duodecim articulos diuisa.

Consequenter post iustitiam considerandum est de fortitudine. Et primo de ipsa virtute fortitudinis.

¶ Secundo, de partibus eius.

¶ Tertio, de dono ei correspondente.

¶ Quarto, de præceptis ad ipsam pertinentibus.

CIRCA fortitudinem autem consideranda sunt tria.

Primo quidem, de ipsa fortitudine.

¶ Secundo, de actu præcipuo eius, scilicet de martyrio.

¶ Tertio, de vitiis oppositis.

CIRCA primum quæruntur duodecim.

¶ Primo, vtrum fortitudo sit virtus?

¶ Secundo, vtrum sit virtus specialis?

¶ Tertio, vtrum fortitudo sit solum circa timores & audacias?

¶ Quarto, vtrum sit solum circa timorem mortis?

¶ Quinto, vtrum sit solum in rebus bellicis?

¶ Sexto, vtrum sustinere sit præcipuus actus eius?

¶ Septimo, vtrum operetur propter proprium bonum?

¶ Octauo, vtrum habeat delectationem in suo actu?

¶ Nono,

¶ Nono, vtrum fortitudo maxime consistat in repentinis?
¶ Decimo, vtrum vtatur ira in sua operatione?
¶ Vndecimo, vtrum sit virtus Cardinalis?
¶ Duodecimo, de comparatione eius ad alias virtutes Cardinales.

Art. 1. *Vtrum fortitudo sit virtus?* 617

AD primum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus 2. ad Corinth. 12. Virtus in infirmitate perficitur. Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus. *inf. a. 3. 4. & 5. co. & q. 124. a. 2. co. & 3. d. 3. q. 3.*

¶ 2. Præterea, Si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, vt ex supra dictis * patet. Neque etiam videtur esse virtus moralis: quia vt Philosoph dicit in † 3. Ethicor. videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites: quæ magis pertinent ad artem, quam ad virtutem moralem. Quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones: puta, propter timorem comminationum vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, vt supra habitum est. Ergo fortitudo non est virtus. *a. 3. q. 1. co. & op. 42. l. 4. c. 17. & Psi 17. co. 2: & 3. eth. le. 18. fin.* ** 1. 2. q. 57. & 61.* *† l. 3. c. 6. & seq. t. 5.*

¶ 3. Præterea, Virtus humana maxime consistit in anima: est enim bona qualitas mentis, vt supra dictum * est. Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus. *1. 2. q. 55. art. 4.*

SED contra est, quod August. * in lib. de Morib. Ecclesiæ fortitudinem inter virtutes enumerat. *cap. 15. & 22. t. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in * 2. Ethicorum, virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: vnde virtus hominis de qua nunc loquimur, est quæ bonum facit hominem, & opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionys. 4. cap. * de diuin. nomin. Et ideo ad virtutem humanam pertinet, vt bonum faciat hominem, & opus eius secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit. Vno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur: quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur: quod pertinet ad iustitiam. Tertio modo, secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter *lib. 2. c. 6. circ. prin. tom. 5.* *c. 4. p. 4. non multum procul à fin.*

ſiter autem impeditur voluntas humana, ne rectitudinem rationis ſequatur. Vno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quam rectitudo rationis requirat: & hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod eſt ſecundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua ſcilicet huiuſmodi difficultatibus reſiſtat: ſicut & homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia ſuperat & repellit. Vnde manifeſtum eſt, quod fortitudo eſt virtus, in quantum facit hominem ſecundum rationem eſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, ſed in infirmitate carnis, de qua Apoſtolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ, vel fortitudinis: & quod homo propriam infirmitatem recognoſcat, quod pertinet ad perfectionem, quæ dicitur humilitas.

Ad ſecundum dicendum, quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt, non habentes virtutem, ex aliqua alia cauſa, quam ex virtute. Et ideo Philoſoph. in * 3. Ethic. ponit quinque modos eorum, qui ſimilitudinarie dicuntur fortes, quaſi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem, quia feruntur in id quod eſt difficile, ac ſi non eſſet difficile: quod in tres modos diuiditur. Quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam: quia ſcilicet homo non percipit magnitudinem periculi. Quandoque hoc accidit propter hoc quod homo eſt bonæ ſpei ad pericula vincenda: puta, cum expertus eſt ſe ſæpe pericula euaſiſſe. Quandoque autem hoc accidit propter ſcientiam & artem quandam: ſicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum, & exercitium, non reputant grauia pericula belli, æſtimantes ſe per ſuam artem poſſe contra ea defendi: ſicut Vegetius dicit in lib. de Re militari, Nemo facere metuit quod ſe bene didiciſſe confidit. Alio modo agit aliquis actum fortitudinis ſine virtute, propter impulſum paſsionis ſiue triſtitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, ſed alicuius temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis, vel lucri; vel alicuius incommodi vitandi, puta vituperij, afflictionis, vel damni.

lib. 3. c. 8. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod ad ſimilitudinem corporalis

poralis fortitudinis, dicitur fortitudo animæ,quæ ponitur virtus,vt dictum * est. Nec tamen est contra rationem virtutis,quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, vt † supra habitum est. *in solut. ad 1.* *1 2. q. 63. art. 1.*

Art. 2. *Vtrum fortitudo sit virtus specialis?* 618

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sap. 8. quod sapientia sobrietatem & prudentiam docet, iustitiam & virtutem: & ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus. *1.2. q. 61. a. 3. & 4. & 3. dis. 33. q. 1. a. 1 q. 3 co. & ad 2.*

¶ 2. Præterea, Ambros. * dicit in primo de Offic. Non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, & iudicia custodit, & quæ inexpugnabili prælio aduersus omnia vitia decertat: inuicta ad labores,fortis ad pericula, rigidior aduersus voluptates, dura aduersus illecebras: auaritiam fugat, tanquam labem quandam, quæ virtutem effœminet, & idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest conuenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus. *l. 1. c. 39. in pr. t. 1.*

¶ 3. Præterea, Nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere,pertinet ad omnem virtutem, vt dicitur * in 2. Ethicor. Ergo fortitudo est virtus generalis. *lib. 2. c. 4. tom. 5.*

SED contra est, quod 22. Moral. † Greg. connumerat eam aliis virtutibus. *l. 22. Mo. c. 1. à me.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, Nomen fortitudinis dupliciter accipi potest.Vno modo,secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem: & secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis: quia sicut Philosophus dicit in * 2.Ethic. ad virtutem requiritur firmiter & immobiliter operari.Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis & repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis grauibus. Vnde Tullius * dicit in sua Rhetorica,quod fortitudo est considerata periculorum susceptio,& laborum perpessio. Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, vtpote materiam determinatam habens. *1. 2. q. 61. a. 3. & 4. & q. 65. art. 1.* *l. 2. c. 4.* *l. 2. de Inuen. in fol. 3. ante fin. lib.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum * in 1. de Cœlo, nomen virtutis refertur ad vltimum potentiæ. Dicitur autem vno modo potentia naturalis, secundum quam aliquis potest resistere *l. 1. text. 116. t. 2.*

6. 5. text. corrumpentibus. Alio modo secundum quod est prin-
17. com. 3. cipium agendi, vt patet in * 5. Metaph. Et ideo quia hæc acceptio est communior, nomen virtutis secundum quod importat vltimum talis potentiæ, est commune. Nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat vltimum potentiæ primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini: ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus
619
habens determinatam materiam, coadiuuat ad resi-
inf. art. 6. stendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui
cor. & q. enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima
126. a. 2. ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad
cor. & q. resistendum aliis, quæ sunt minus difficilia.
157. a. 1. Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit
cor. & q. de fortitudine primo modo dicta.
141. a. 1. Art. 3. *Vtrum fortitudo sit circa timores & audacias?*
cor. & ad AD tertium sic proceditur. Videtur, quod fortitu-
2. Et 1. q. do non sit circa timores & audacias. Dicit enim *
31. a. 1. ad Gregor. 7. Moral. Iustorum fortitudo est carnem vin-
2. & 3. 95 cere, propriis voluptatibus contraire, delectationem
a. 3. ad 2. præsentis vitæ extinguere. Ergo fortitudo magis vi-
Et 3. d. 33. detur esse circa delectationes, quam circa timores &
art. 2. & audacias.
vi. q. 1. a. ¶ 2. Præterea, Tullius dicit † in sua Rhetor. quod
4. co f. & ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, &
a. 5. co. perpessio laborum. Sed hoc non videtur pertinere ad
* l. 7. c. 9. passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actio-
in princ. nes hominis laboriosas, vel ad exteriores res pericu-
† lib. 2. de losas. Ergo fortitudo non est circa timores & auda-
inu. in f. cias.
3 ante fi. ¶ 3. Præterea, Timori non solum opponitur au-
lib. dacia, sed etiam spes: vt supra habitum * est, cum de
* 1. 2. q passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet
45. art. 1. esse circa audaciam quam circa spem.
ad 2. SED contra est, quod Philosoph. † dicit in 2. & 3.
† l. 2. Eth. Ethic. quod fortitudo est circa timorem & audaciam.
c. 7. in pr. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-
& l. 3. c. ctum * est, ad virtutem fortitudinis pertinet remoue-
9. tom. 5. re impedimentum, quo retrahitur voluntas à sequela
* art. 1. rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo dif-
huius q. ficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat reces-
sum

fum quendam à malo difficultatem habente: vt supra habitum † est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare, cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi: quando scilicet oportet ea exterminare,, ad securitatem in posterum habendam: quod videtur pertinere ad rationem audaciæ. Et ideo fortitudo est circa timores & audacias, quasi cohibitiua timorum, & audaciarum moderatiua. 1.2.q.42. art.3.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. ibi loquitur de fortitudine iustorum, secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem. Vnde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, vt dictum * est. Et subdit † de his, quæ pertinent proprie ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, dicens, huius mundi aspera pro æternis præmiis amare. * in arg. † loc. cit. in arg. 3

Ad secundum dicendum, quod res periculosæ & actus laboriosi non retrahunt voluntatem à via rationis, nisi in quantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores & audacias: mediate autem circa pericula & labores, sicut circa obiecta prædictarum passionum. * 1.2.q. 45.4.1. † loc. cit. in a.2.

Ad tertium dicendum, quod spes opponitur timori ex parte obiecti: quia spes est de bono, timor de malo. Audacia autem est circa idem obiectum, & opponitur timori secundum accessum & recessum, vt supra dictum * est. Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia à virtute, (vt patet per diffinitionem † Tullij) inde est quod fortitudo proprie est circa timorem & audaciam, non autem circa spem, nisi in quantum connectitur audaciæ, vt supra habitum * est. * a.2.huius q. 620 Inf. a.11. & 12.co. & 3.d.33 q.2. a.3. ad 6. & 4 d.49 q 5. a.3.q.2. ad 8. & V.1.q.1.a. 12. ad 6. & 23. & q.5.ar.1. & 4. co. & 3.cth. lect.18. col.2. * c.15. cit. ca me.t.1 † l.6.c.15 a.me.t.1.

Art. 4. *Verum fortitudo sit solum circa pericula mortis?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit * enim Aug. in lib. de Moribus Ecclesiæ, quod fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur. Et in 6 musicæ † c. 15. dicit, quod fortitudo est affectio quæ nullas aduersitates mortemue formidat. Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed etiam circa omnia alia aduersa.

¶ 2 Præterea, Oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium

alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis: quia est maximus timorum, vt dicitur in * 3. Ethic. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

l. 3. c. 6. à med. to. 5.

SED contra est, quod Andronicus dicit, quod fortitudo est virtus irascibilis, non facile obstupescibilis à timoribus qui sunt circa mortem.

art. prae.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, ad virtutem fortitudinis pertinet vt voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur à bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum: quia nullum bonum corporale æquiualet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur, quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala: quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora; sed non conuertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, vt respiciat vltimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Vnde Aug. * dicit in lib. de moribus Ecclesiæ, quod vinculum corporis, ne concutiatur, atque vexetur labore, & dolore: ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit. 8. Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

c. 22. pa. rū a pri. tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo bene se habet in omnibus aduersis tolerandis: non tamen ex toleratione quorumlibet aduersorum reputatur homo simpliciter fortis: sed solum ex hoc, quod bene tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur homo fortis secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est vt moderetur contrariorum malorum timorem. Sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum. Et idem apparet in temperantia, & in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam, est naturale. Et ideo oportuit esse specialem virtutem, quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum, quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ. Et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

Art. 5.

Art. 5. *Verum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis, quæ sunt in bello?* 621

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis, quæ sunt in bello. Martyres enim præcipue de fortitudine commendantur. Sed Martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis, quæ sunt in bello. *inf q. 124 a. 2. co & q. 141. a. 8. cor. & 2. d. 44. q. 2. a. 1. ad 3. & 3. d. 33. q. 3. a. 3. q. 1. co.*

¶ 2. Præterea, Ambros. * dicit in libro de Offic. quod fortitudo diuiditur in res bellicas, & domesticas. Tullius etiam dicit in primo de Officiis, Cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse, quam vrbanas: minuenda est hæc opinio. Sed si vere volumus iudicare, multæ res extiterunt vrbanæ, maiores clarioresque quam bellicæ. Sed circa maiora maior fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est. **l. 1. c. 35 in princ. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, Bella ordinantur ad pacem temporalem reipubl. conseruandam. Dicit enim Aug. 19. * de Ciuit. Dei, quod intentione pacis bella geruntur. Sed pro pace temporali reipubl. non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciuiarum occasio Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula. *c. 12. to. 5*

SED contra est, quod Philosoph. * dicit in 3. Ethic. quod maxime est fortitudo circa mortem, quæ est in bello. *c. 6 parũ ante fin. & c. 9.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, Fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est vt homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis, quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur alicui directe imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis, quæ sunt in bellicis, directe imminent homini propter aliquod bonum, in quantum videlicet defendit bonum commune per iustum bellum. Potest autem aliquod esse iustum bellum dupliciter. Vno modo generale: sicut cum aliqui decertant in acie. Alio modo particulare: puta cum aliquis iudex, vel etiam priuata persona non recedit à iusto iudicio, timore gladij imminentis, vel cuiuscumque periculi, etiam si sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere *art. præc.*

contra pericula mortis, non solum quæ imminent in bello communi, sed etiam quæ imminent in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest, Et secundum hoc concedendum est, quod fortitudo proprie est circa pericula mortis, quæ est in bello: sed & circa pericula cuiuscumque alterius mortis, fortis bene se habet: præsertim quia cuiuscumque mortis homo potest periculum subire, propter virtutem: puta, cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragij, vel latronum.

Ad primum ergo dicendum, quod Martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum quod est Deus: ideo eorum fortitudo præcipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis, quæ est circa bellica. Vnde dicuntur fortes facti in bello.

Ad secundum dicendum, quod res domesticæ, vel vrbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel vrbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella. Et ita etiam circa huiusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod pax reipubl. est secun-
622 dum se bona, nec redditur mala ex hoc quod aliqui
sup.ar.3. male ea vtuntur. Nam & multi alij sunt qui bene ea
cor.& in- vtuntur; & multo peiora mala per eam prohibentur,
fra ar.8. scilicet homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionen-
cor.& a. tur: quæ præcipue pertinent ad vitia carnis.
10. ad 3. Art. 6. *Vtrum sustinere sit principalis actus*
& a. 11. *fortitudinis?*

ad 1.& AD sextum sic proceditur. Videtur, quod sustine-
q.124.4 re non sit principalis actus fortitudinis. Virtus
2.ad 3.& enim est circa difficile & bonum, vt dicitur in * 2. Eth.
q.141.a. Sed difficilius est aggredi, quam sustinere. Ergo susti-
2.& 3. nere non est præcipuus actus fortitudinis.
cor.& 3. ¶ 2. Præterea, Maioris potentiæ esse videtur, quod
d.33 q 2 aliquid possit in aliud agere, quam quod ipsum ab alio
a.3.ad 6. non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, susti-
& q.3 c. nere autem est immobiliter perseuerare. Cum ergo
3.q 1.co. fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur
& vir.q. quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi, quam
1 ar.12. sustinere.
cor co.: ¶ 3. Præterea, Magis distat ab vno contrariorum
* c.3.cir. aliud contrarium, quam simplex eius negatio. Sed il-
fin. to.5. le qui sustinet, hoc solum habet, quod non timet: ille

autem qui aggreditur, contrarie mouetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quod cum fortitudo retrahat maxime animum à timore: magis pertineat ad eam aggredi, quam sustinere.

SED contra est, quod Philos. † dicit in 3. Ehicor. quod in sustinendo tristitias, maxime aliqui fortes dicuntur. † c.9.cir. prin.to.5

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, & Philos. † dicit in 3. Ethic. Fortitudo est magis circa timores reprimendos, quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere, quam audaciam moderari: eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciæ & timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audaciam: sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi. * a.3.huius q. † c.9.in prin.to.5

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori inuadente. Qui autem aggreditur, inuadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori, quam cum debiliori. Secundo, quia ille qui sustinet, iam sentit pericula imminentia: ille autem qui aggreditur, habet ea vt futura. Difficilius autem est non moueri à præsentibus, quam à futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis; sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem, quam subito motu moueri ad aliquod arduum. Vnde Philosophus dicit * in tertio Ethicorum, quod quidam sunt præuolantes ante pericula: in ipsis autem discedunt. Fortes autem è contrario se habent. c.8.to.5.

Ad secundum dicendum, quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animę fortissime inhærentis bono. Ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali iam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam, quam circa corpus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sustinet, non timet præsente iam causa timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

Art.7. *Vtrum fortis operetur propter bonum proprij habitus?* 623

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod fortis non operetur propter bonum propij habitus. Finis enim in rebus agendis, etsi sit prior in intentione, est

est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior, quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprij habitus.

c.8. à me. tom. 3. ¶ 2. Præterea, Aug. dicit 13.* de Trinit. Virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet (dicendo eas propter se appetendas) vt ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciu..t, etiam ipsas vtique amare desistimus: quando illam propter quam solam istas amauimus, non amamus. Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

c. 15. circa fi. t. 1. ¶ 3. Præterea, Aug.* dicit in libro de moribus Ecclesiæ, quod fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens. Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius: sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprij habitus.

c. 7. ante med. t. 5. SED contra est, quod Philosophus* dicit in 3. Ethicorum, quod forti fortitudo est bonum. Talis autem est finis.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est finis, scilicet proximus, & vltimus. Finis autem proximus vniuscuiusque agentis est, vt similitudinem suæ formæ in alterum inducat: sicut finis ignis calefacientis est, vt inducat similitudinem sui caloris in patiente. Et finis ædificatoris est, vt inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem: ita etiam in agibilibus, per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est, quod fortis sic proximum finem intendit, vt similitudinem sui habitus exprimat in actu; intendit enim agere secundum conuenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo eius in actu, vt dictum* est. Alia vero duo procedunt de fine vltimo.

in corp. art.

624 Art. 8. *Vtrum fortis delectetur in suo actu?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est operatio connaturalis habitus non impedita, vt dicitur in 10.* Ethic. Sed operatio fortis procedit ex habitu qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

ex c. 6. & 3. t. 10. 5.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Ad Gal. 5. super illud, Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, & pax: dicit * Ambrosius, quod opera virtutum dicuntur fructus, quia mentem hominis sancta & sincera delectatione reficiunt. Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu. *in lib. de parad. c. 13. innuitur. to. 4.*

¶ 3. Præterea, Debilius vincitur à fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis, quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis euacuat dolorem corporalem; & ita delectabiliter omnia operatur.

SED contra est, quod Philosophus * dicit in 3. Ethic. quod fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. *c. 9. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio: vna quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem: alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ: & hæc propriæ consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animæ: puta, quod homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum, & quæ ad ea pertinent; & iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta, vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex vna parte habet vnde delectatur, scilicet secundũ delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis, & de fine eius; ex alia vero parte habet vnde doleat: & animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ: & corporaliter. Vnde legitur 2. Machab. 6. quod Eleazarus dixit, Diros corporis sustineo dolores: secundum animam vero propter timorẽ tuum libenter hæc patior. Sensibilis autem dolor corporis facit nõ sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quæ fortius eleuat animam ad diuina in quibus delectatur, quam à corporalibus pœnis afficiatur, sicut beatus Tiburtius cũ super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit, quod videbatur sibi super roseos flores ambulare. Facit tamen virtus fortitudinis, vt ratio non absorbeatur à corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, in quantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ & quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit in tertio * Ethicorum, quod à forti non requiritur, vt dele- *1. 2. q. 31. a. 3. 4. & 5.* *li. 2. c. 3. in princ. & lib. 3. ex c. 7. & 9. to. 5.*

delectetur, quasi delectationem sentiens; sed sufficit quod non tristetur.

Ad primum ergo dicendum, quod vehementia actus vel passionis vnius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis, ne in propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum, quod opera virtutum sunt delectabilia, præcipue propter finem. Possunt autem ex sui natura esse tristia. Et præcipue hoc contingit in fortitudine. Vnde Philosophus dicit * in 3. Ethicorum, quod non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præterquam in quantum finem attingit.

c.9. non procul à fin. to. 5.

Ad tertium dicendum, quod tristitia animalis vincitur in forti à delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, & apprehensio sensitiua magis est homini in manifesto: inde est quod à magnitudine corporalis doloris quasi euanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

625 Art. 9. *Vtrum fortitudo maxime consistat in repentinis?*

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis, quod ex inopinato prouenit, Sed Tullius * dicit in sua rhetorica, quod fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio. Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

**lib 2 de inuen. in fo. 3. ante fin. l. b.*

¶ 2. Præterea, Ambr. dicit * in 1. de Offic. Fortis viri est non dissimulare cum aliquid imminet; sed prætendere, & tanquam explorare de specula quadam mentis, & obuiare cogitatione prouida rebus futuris, ne forte dicat postea: Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse euenire. Sed vbi est aliquod repentinum, ibi non potest prouideri in futuro. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

c. 38. circ. med. t. 1.

¶ 3. Præterea, Philos. dicit * in 3. Ethic, quod fortis est bonæ spei. Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina,

c. 8. to. 5.

SED contra est, quod Philos. * dicit in 3 Eth. quod fortitudo maxime est circa quæcumque, quæ mortem inferunt, repentina existentia.

c. 8. ad finem to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda. Vnum quidem, quantum ad electionem ipsius: & sic fortitudo non est circa repentina. Eligit enim fortis præmeditari pericula,

quæ

quæ possunt imminere, vt eis resistere possit, aut facilius ea ferre: quia vt Gregorius dicit * in quadam Homil. Iacula quæ præuidentur, minus feriunt. Et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ præmunimur. Aliud vero considerandum est in operatione fortitudinis, quantum ad manifestationem virtuosi habitus: & sic fortitudo maxime est circa repentina: quia secundum Philosophum in * 3. Ethicorum, in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturæ. Vnde quod aliquis absque præmeditatione facit ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualis in anima confirmata. Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare: qua etiam præparatione fortis vtitur, cum tempus adest. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

hom. 35. in euang. in princ.

cap. 8. ad fin. t. 5.

Art. 10. *Vtrum fortis vtatur ira in actu suo?* 626

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod fortis non vtatur ira in suo actu. Nullus enim debet assumere, quasi instrumentum suæ actionis, illud quo non potest vti pro suo arbitrio. Sed homo non potest vti ira pro suo arbitrio, vt scilicet possit eam assumere cum velit, & deponere cum velit. Vt enim Philosophus dicit in * libro de memoria, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit vt homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

inf. a. 11. ad 1. & vir. q. 26. art. 7. cor. fin. & 1. Eth. lect. 17.

** c. 4. t. 2.*

¶ 2. Præterea, Ille qui per se ipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius & imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit. Vnde Seneca * dicit in libro de ira, Non ad prouidendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio. Et quid stultius est, quam hanc ab iracundia petere præsidium? rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab ægra? Ergo fortitudo non debet iram assumere.

l. 1. c. 16. int. princ. & med.

¶ 3. Præterea, Sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur: ita etiam propter tristitiam, vel concupiscentiam. Vnde Philosophus * dicit in tertio Ethicorum, quod feræ propter tristitiam siue dolorem incitantur ad pericula, & adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur. Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

c. 8. à med. tom. 5.

SED

Ibidem. SED contra est, quod Philosophus dicit * In tertio Ethic. quod furor cooperatur fortibus.

RESPONDEO dicendum, quod de ira & de cæteris animæ passionibus, sicut supra dictum * est, aliter sunt locuti Peripatetici, & aliter Stoici. Stoici enim iram & omnes alias passiones animæ ab animo sapientis siue virtuosi excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, iram & alias animæ passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione. Et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitiui qualitercumque se habentes, passiones animæ nominabant, vt supra dictum * est. Et quia appetitus sensitiuus mouetur per imperium rationis ad hoc, quod cooperetur ad promptius agendum: idcirco ponebant & iram & alias passiones animæ assumendas esse à virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant animæ passiones immoderatos quosdam affectus appetitus sensitiui: vnde nominabant eas ægritudines, vel morbos: & ideo penitus eas à virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

1.2.q.24. art.2.

Ibidem.

Ad primum ergo dicendum, quod ira moderata secundum rationem, subiicitur imperio rationis: vnde consequens est, vt homo ea vtatur pro suo arbitrio: non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum, quod ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens: sed quia vtitur appetitu sensitiuo, vt instrumento, sicut & membris corporis. Nec est inconueniens, si instrumentum sit imperfectius principali agente; vt Martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, & directe contra Aristot. verba præmissa proponit.

Ad tertium dicendum, quod cum fortitudo, sicut dictum est *, habeat duos actus, scilicet sustinere & aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi; quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram, quam alias passiones: quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem, & sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nociuo. Sed per accidens coadiuuat ad aggrediendum, vel in quantum tristitia est causa iræ, vt supra dictum * est; vel in quantum aliquis exponit se periculo, vt tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio pericu-

art.6.huius quæst.

1.2.q.47. a.1.& 3.

periculorum. Sed per accidens quandoque coadiuuat ad aggrediendum, in quantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere, quam delectabili carere. Et ideo Philosophus * dicit, in 3. Ethicorum, quod inter fortitudines, quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur, quæ est per iram, & accipiens electionem, & cuius gratia (scilicet debitum finem) fortitudo fit vera. *c.8.a.medio, to.5.*

Art. 11. *Vtrum fortitudo sit virtus Cardinalis?* 627

AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, vt dictum est *, maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis, nec etiam audacia, quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis. *inf. q. 141. a. 7. & 1. 2. q. 61. a. 2. & 3. & q. 66. a. 2. & 4.*

¶ 2. Præterea, Virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula & labores, vt Tullius dicit. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis. *cor. & 3. d. 33. q. 2. a. 1. q. 3. & 4. & vir. q. 1.*

¶ 3. Præterea, Virtus cardinalis est circa ea, in quibus præcipue versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis, siue principalis. *a. 12. ad 25. & 26. & qu. 5. art. 2.*

SED contra est, quod Greg. 22.* Moral. & Ambrof.* super † Luc. & August. in libro * de moribus Ecclesiæ, numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales, siue principales. ** a. prae. * cap 1. † Ambr. lib. 5. n e. beati pauperes, tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, virtutes cardinales, siue principales dicuntur, quæ præcipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones vna ponitur, firmiter operari, vt patet in 2.* Ethic. Laudem autem firmitatis potissime sibi vendicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur, qui firmiter stat, quanto habet grauius impellens ad cadendum, vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo, quod est secundum rationem, & bonum delectans, & malum affligens: sed grauius impellit dolor corporis, quam voluptas. Dicit enim Aug.* in lib. 83. quæst. Nemo est qui non magis fugiat dolorem, quam appetat voluptatem: quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus exterreri dolorum metu. Et inter dolores animi, & pericula, maxime timentur ea quæ ducunt ad mortem: contra quæ firmiter stat fortis. Vnde fortitudo est virtus cardinalis. ** c 15. & 22. c. 1. † 1. 2. q. 61. art. 3. & 4. * c. 4. t. 5. q. 36. ante med. tom. 4.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod audacia, & ira non cooperantur fortitudini ad actum eius, qui est sustinere: in quo præcipue commendatur firmitas eius. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est
1.2 q.25. art.4. passio principalis, vt supra dictum * est.

Ad secundum dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conseruari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conseruare.

Ad tertium dicendum, quod quamuis pericula mortis raro immineant; tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt: dum scilicet homini aduersarij mortales suscitantur, propter iustitiam quam sequitur, & etiam propter alia bona quæ facit.

628 Art. 12. *Vtrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes?*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit
cap.35. in princ. & c.18. t.1. enim Ambros.* in 1. de Offic. Est fortitudo velut cæteris excelsior.

¶ 2. Præterea, Virtus est circa difficile & bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

¶ 3. Præterea, Dignior est persona hominis, quam res eius. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis. Iustitia autem & aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

c. de iust. circ. prin. SED contra est, quod Tullius * dicit in 1. de Offic. In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur.

† c.9. parū à prin. tom.6. ¶ Præterea, Philosophus dicit † in primo Rhetor. Necesse est maximas esse virtutes, quæ maxime aliis vtiles sunt. Sed liberalitas videtur magis vtilis quam fortitudo. Ergo est maior virtus.

c.8. parū ant. med. tom.3. RESPONDEO dicendum, quod sicut * August. dicit in 6. de Trinit. in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Vnde tanto aliqua virtus maior est, quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionys. 4. cap.*
p. 5. non remote à fine. de diuin. nomin. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis. Iustitia autem est huius boni factiua, in quantum scilicet, ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conserua

seruatiuæ huius boni, in quantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem à bono rationis. Et in ordine harum, fortitudo tenet locum præcipuum: quia timor periculorum mortis maxime est efficax, ad hoc quod hominem faciat recedere à bono rationis, post quam ordinatur temperantia: quia etiam delectationes tactus maxime inter cætera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effectiue. Et hoc etiam potius est eo quod dicitur conseruatiue secundum remotionem impedimenti. Vnde inter virtutes Cardinales est potior prudentia: secunda, iustitia: tertia, fortitudo, quarta, temperantia; & post has cæteræ virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundum quandam generalem vtilitatem: prout scilicet & in rebus bellicis, & in rebus ciuilibus, siue domesticis vtilis est. Vnde ipse ibidem * præmittit, Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior cæteris, diuiditur in res bellicas & domesticas. *lib. 1. de off. c. 35. in princ. tom. 1.*

Ad secundum dicendum, quod ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Vnde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni, quam secundum rationem difficilis.

Ad tertium dicendum, quod homo non exponit personam suam mortis periculis, nisi propter iustitiam conseruandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Vnde Ambrosius * dicit in primo de offic. quod fortitudo sine iustitia iniquitatis est materia. Quo enim validior est, eo promptior vt inferiorem opprimat. *c. 35. ante med. t. 1.*

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod liberalitas vtilis est in quibusdam particularibus beneficiis: sed fortitudo habet vtilitatem generalem ad conseruandum totum iustitiæ ordinem. Et ideo Philosophus * dicit in primo Rhet. quod iusti & fortes maxime amantur, quia sunt maxime vtiles in bello, & in pace. *c. 9. non multum à pr. t 6.*

QVAESTIO CXXIV.

De Martyrio, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de martyrio. ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum martyrium sit actus virtutis?
¶ Secundo, cuius virtutis sit actus.
¶ Tertio, de perfectione huius actus.
¶ Quarto, de pœna martyrij.
¶ Quinto, de causa.

Art.

629 Art. 1. *Vtrum martyrium sit actus virtutis?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, vt patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit * Hilar. super Matth. quod in æternitatis profectum per martyrij gloriam efferebantur. Ergo martyrium non est actus virtutis.

Can. 1. in fi. illius.

¶ 2. Præterea, Nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, vt supra habitum est *; per quod tamen martyrium consummatur. Dicit enim Aug. in 1. de * Ciuit. Dei, quod quædam sanctæ fœminæ tempore persecutionis, vt insectatores suæ pudicitiæ deuitarent, se in fluuium deiecerunt, eoque modo defunctæ sunt: earumque martyria in Catholica Ecclesia etiam veneratione celeberrima frequentantur. Non ergo martyrium est actus virtutis.

q. 64. a. 5
* *c. 26. in prin. t. 5.*

¶ 3. Præterea, Laudabile est, quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile, quod aliquis martyrio se ingerat: sed magis videtur esse præsumptuosum & periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

SED contra est, quod præmium beatitudinis non debetur, nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum illud Matth. 5. Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum. Ergo martyrium est actus virtutis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conseruetur. Consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio obiecto: & in iustitia, sicut proprio effectu, sicut ex supradictis * patet. Pertinet autem ad rationem martyrij, vt aliquis firmiter stet in veritate & iustitia contra persequentium impetus. Vnde manifestum est quod martyrium est actus virtutis.

a. 12. præ. quæst.
ar. vlt. q. præ. & q. 109. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod in innocentibus acceleratus est miraculose liberi arbitrij vsus, ita quod etiam voluntarie martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem scripturæ non comprobatur, ideo melius dicendum est, quod martyrij gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi paruuli occisi, per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. Vnde sicut in pueris baptizatis, per gratiã baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam: ita & in occisis propter Christum, meritum martyrij Christi operatur ad palmam martyrij

tyrij consequendam. Vnde Augustinus dicit in quodam sermone de Epiphania,quasi eos alloquens. Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam paruulis baptismum prodesse non æstimat Christi:non habebatis ætatem, qua in passurum Christum crederetis, sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis.

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. ibidem dicit,esse possibile quod aliquibus fide dignis testificationibus diuina persuasit auctoritas Ecclesiæ, vt dictarum sanctarum memoriam honoraret. *l.1.de ciuit. Dei c.26. cir. prin.t.5.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem est * supra, quædam præcepta legis diuinæ tradita esse secundum præparationem animi, vt scilicet homo sit paratus hoc vel illud facere cum fuerit opportunum:ita etiam & aliqua pertinent ad actum virtutis secundum præparationem animi, vt scilicet superueniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc præcipue videtur obseruandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum iniuste inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri iniuste agendi: sed si alius iniuste egerit,ipse moderate tolerare debet. * q.108. a.1.ad 4.

Art. 2. *Vtrum martyrium sit actus fortitudinis?* 63

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim martyr in Græco,quasi testis. Testimonium autem redditur fidei Christi,secundum illud Actu. 1. Eritis mihi testes in Hierusalem,&c.Et Maximus dicit in quodam sermone, Mater martyrij est fides catholica,in qua illustres athletæ suo sanguine subscripserunt. Ergo martyrium est potius actus fidei quam fortitudinis.

¶ 2. Præterea, Actus laudabilis ad illam virtutem præcipue pertinet, quæ ad ipsum inclinat, & quæ ab ipso manifestatur, & sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium præcipue inclinat charitas: vnde in quodam sermone Maximi dicitur, Charitas Christi in martyribus suis vincitur. Maxime etiam charitas per actum martyrij manifestatur,secundum illud Ioan.15. Maiorem dilectionem nemo habet, quam vt animam suam ponat quis pro amicis suis. Sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundum illud primæ ad Corinth.13. Si tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Ergo martyrium magis est actus charitatis, quam fortitudinis.

¶ 3. Præterea, August. dicit in quodam sermone de

de sancto Cypriano, Facile est martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem eius & patientiam imitari. Sed in vnoquoque actu virtutis præcipue laudatur virtus cuius est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ, quam fortitudinis.

in l.2.ep. epist.6. non remote à princ.

SED contra est, quod Cyprianus * dicit in epistola ad martyres & confessores, O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortissimi, robur corporis vestri quo præconio vocis explicem? Quilibet autem laudatur ex virtute cuius actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

q.præc. art.2, & aliis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis * patet, ad fortitudinem pertinet vt confirmet hominem in bono virtutis, & maxime contra pericula, & præcipue contra pericula mortis, & maxime eius quæ est in bello. Manifestum est autem, quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem & iustitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari à persecutoribus imminent. Vnde Cyprianus dicit * in quodam sermone, Vidit admirans præsentium multitudo cœleste certamen, & in prælio stetisse seruos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute diuina. Vnde manifestum est, quod martyrium est fortitudinis actus. Et propter hoc de martyribus legit Ecclesia, Fortes facti sunt in bello.

in l.2.ep. epi.6. ad martyres & confessores, non remote à princ.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu fortitudinis duo sunt consideranda, quorum vnum est bonum in quo fortis firmatur: & hoc est fortitudinis finis. Aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono: & in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo ciuilis firmat animum hominis in iustitia humana, propter cuius conseruationem mortis pericula sustinet: ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono iustitiæ Dei, quæ est per fidem Iesu Christi, vt dicitur ad Roman.3. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis confirmatur: ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum, quod ad actum martyrij inclinat quidem charitas, sicut primum & principale motiuum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motiuum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est quod martyriū est actus charitatis vt imperantis, fortitudinis autem vt elicientis: inde etiam est, quod vtramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut & quilibet virtutis actus: & ideo sine charitate non valet.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ſicut dictum * eſt, principalior actus fortitudinis eſt ſuſtinere: ad quem pertinet martyrium, non autem ad ſecundarium actum eius, qui eſt aggredi. Et quia patientia deſeruit fortitudini ex parte actus principalis, qui eſt ſuſtinere, inde eſt quod concomitanter in martyribus patientia commendatur. *q.præc. art.6.*

Art. 3. *Vtrum martyrium ſit actus maximæ perfectionis?* 631

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod martyrium non ſit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere, quod cadit ſub conſilio, non ſub præcepto, quia ſcilicet non eſt de neceſsitate ſalutis. Sed martyrium videtur eſſe de neceſſitate ſalutis. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 10. Corde creditur ad iuſtitiam, ore autem confeſsio fit ad ſalutem. Et 1. Ioann. 3. dicitur, quod nos debemus pro fratribus animas noſtras ponere. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem. *inf.q.184 a.5. ad 3.*

¶ 2. Præterea, Ad maiorem perfectionem videtur pertinere, quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam; quam quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium. Vnde Gregor. * dicit vltimo Moral. quod obedientia cunctis victimis præfertur. Ergo martyrium non eſt actus maximæ perfectionis. *l.vlt.c.12 ante me.*

¶ 3. Præterea, Melius eſſe videtur aliis prodeſſe, quam ſeipſum in bono conſeruare: quia bonum gentis melius eſt quam bonum vnius hominis, ſecundum Philoſ. in * 1. Ethic. Sed ille qui martyrium ſuſtinet, ſibi ſoli prodeſt: ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi & gubernandi ſubditos eſt perfectior, quam actus martyrij. *l.1.c.2.in fin.t.5.*

SED contra eſt, quod Aug. * in lib. de ſancta virginitate, præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maxime ad perfectionem pertinere videtur. *c.46. cir. fi. tom.6.*

RESPONDEO dicendum, quod de aliquo actu virtutis loqui poſſumus dupliciter. Vno modo ſecundum ſpeciem ipſius actus, prout comparatur ad virtutem proxime elicientem ipſum: & ſic non poteſt eſſe quod martyrium, quod conſiſtit in debita tolerantia mortis, ſit perfectiſsimus inter virtutis actus: quia tolerare mortem non eſt laudabile ſecundum ſe, ſed ſolum ſecundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod conſiſtit in actu virtutis: puta ad fidem, & ad dilectionem Dei. Vnde ille actus virtutis, cum ſit finis, melior eſt. Alio modo poteſt conſiderari actus virtutis, ſecundum quod comparatur ad primum motiuum

quod est amor charitatis. Et ex hac parte præcipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitæ pertineat: quia vt Apostolus dicit ad Coloss. 3. Charitas est vinculum perfectionis. Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem charitatis: quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, & rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona præsentis vitæ maxime amat homo ipsam vitam, & è contrario, maxime odit ipsam mortem; & præcipue cum doloribus corporalium tormentorum, quorum metu etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abstrahuntur: vt Aug.* dicit in lib. 83. quæst. Et secundum hoc
l. 83. q. 7. patet, quod martyrium inter cæteros actus humanos
36, inter est perfectius secundum suum genus, quasi maximæ
princ. & charitatis signum, secundum illud Ioan. 15. Maiorem
med. t. 4. charitatem nemo habet, quam vt animam suam ponat quis pro amicis suis.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo euentu non cadat sub præcepto, quasi de necessitate salutis
c. 13. t. 6. existens: sicut Augustinus * dicit in libro de adulterinis coniugiis, quod aliquis incidit in necessitatem continentiæ seruandæ propter absentiam vel infirmitatem vxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrij, si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis: puta, cum ex zelo fidei & charitate fraterna multotiens leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundum præparationem animi.

Ad secundum dicendum, quod martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, vt scilicet aliquis sit obediens vsque ad mortem: sicut legitur de Christo ad Philip. 2. quod factus est obediens
6 : 2 vsque ad mortem. Vnde patet quod martyrium secun-
4 dist. 9. dum se est perfectius, quam obedientia absolute dicta.
q. 5 ar. 3. Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit
q. 2. de martyrio secundum propriam speciem actus, ex
* inter qua non habet excellentiam inter omnes actus virtu-
med. & tum, sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes
si incipit: virtutes.

cogitis me ô Paula, tom. 2.

Art. 4. *Vtrum mors sit de ratione martyrij?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod mors non sit de ratione martyrij. Dicit enim Hier. * in sermone de assumptione, Recte dixerim quod Dei geni

genitrix virgo & martyr fuit, quamuis in pace vitam finiuerit. Et Greg. † dicit, Quamuis occasio persecutionis desit, habet tamen & pax nostra martyrium suum: quia etsi carnis colla ferro non subiicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. Ergo absque passione mortis potest esse martyrium. † Gre. Ho. 3. in euag. in fine.

¶ 2. Præterea, Pro integritate carnis seruanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam: & ita videtur quod corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur, pro confessione fidei Christianæ, vt patet de Agnete & Lucia. Ergo videtur, quod martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam perderet corporalem vitam. Vnde & Lucia dixit, Si me inuitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.

¶ 3. Præterea, Martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias aduersitates, vt August. * dicit in sexto musicæ. Sed multæ sunt aliæ aduersitates præter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum: vt patet ad Hebr. 10. Vnde & sancti Marcelli Papæ martyrium celebratur; qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrij necessitate quod aliquis sustineat pœnam mortis. l. 6. c. 15. à me. c. 1.

¶ 4. Præterea, Martyrium est actus meritorius vt * dictum est. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem: & ita mors non est de ratione martyrij. art. præc. & 2. ad 2. arg.

SED contra est, quod Maximus dicit in quodam sermone de martyre, quod vincit pro fide moriendo, qui vinceretur sine fide viuendo.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, martyr dicitur quasi testis fidei Christianæ, per quam nobis visibilia pro inuisibilibus contemnenda proponuntur, vt dicitur ad Heb. 11. Ad martyrium ergo pertinet vt homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia præsentia contemnere, vt ad futura & inuisibilia bona perueniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere. Consueuerunt enim homines & consanguineos & omnia bona possessa contemnere, & etiam dolores corporis pati, vt vitam conseruent. Vnde & Satan contra Iob induxit, Pellem pro pelle, & cuncta quæ homo habet dabit pro anima sua, ex art. 1. huius q. elicitur.

id est, pro vita sua corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrij requiritur, quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates,& si quæ similes inueniuntur, loquuntur de martyrio per quandam similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam damnatur occasione fidei Christianæ, non est apud homines manifestum, vtrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei Christianæ, vel magis pro contemptu castitatis:& ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens. Vnde hoc non proprie habet rationem martyrij. Sed apud Deum qui corda scrutatur,potest hoc ad præmium deputari,sicut Lucia dixit.

q.præc.a. 4.& 5. Ad tertium dicendum, quod sicut supra * dictum est fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis: circa alia autem, consequenter. Et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilij,vel rapinæ diuitiarum,nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum, quod meritum martyrij non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque, quod aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta,vel quascumque alias tribulationes continuatas vsque ad mortem,quas à persecutoribus patitur pro fide Christi, diu viuat: in quo statu actus martyrij meritorius est, & etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur.

613 Art.5. *Vtrum sola fides sit causa martyrij?*

4.dis.49. q.5. a.3. q.2.co & ad 9 10. & 11. Et Ro.8. le. 7.co.3 fi.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod sola fides sit causa martyrij. Dicitur enim 1.Petri 4. Nemo autem vestrum patiatur quasi homicida, aut fur, aut aliquid huiusmodi. Si autem vt Christianus, non erubescat: glorificet autem Deum in isto nomine. Sed ex hoc dicitur aliquis Christianus, quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrij gloriam.

¶ 2. Præterea, Martyr dicitur quasi testis: testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis diuinæ. Alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis geometricæ, vel alterius speculatiuæ scientiæ, esset martyr: quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrij causa.

¶ 3. Præterea, Inter alia virtutum opera illa viden-

tur

tur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune: quia bonum gentis melius est, quam bonum vnius hominis, secundum * Philosophum in 1. Ethic. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrij, maxime videretur quod illi essent martyres, qui pro defensione Reipublicæ moriuntur. Quod Ecclesiæ obseruatio non habet: non enim militum qui in bello iusto moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrij causa. *c. 2. in fi. tom. 5.*

SED contra est, quod dicitur Matth. 5. Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam: quod pertinet ad martyrium, vt * Gloss. ibidem dicit. Ad iustitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo & aliæ virtutes possunt esse martyrij causa. *Ex gloss. Hiero. in hunc locũ habetur, tom. 9.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus vsq; ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit. Vnde & martyres Christi dicuntur, quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei: & ideo cuiuslibet martyrij causa est fidei veritas. Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis sed etiam exterior protestatio, quæ quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Iaco. 2. Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam. Vnde & de quibusdam dicitur ad Titum 1. Confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Et ideo omnium virtutum opera secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera à nobis requirit, & nos pro eis remunerat: & secundum hoc possunt esse martyrij causa. Vnde & Beati Ioannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterij mortem sustinuit. *art. præ.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod Spiritu Christi ad opera virtuosa procedit: secundum illud ad Roman. 8. Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius. Et etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud ad Galat. 5. Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis, & concupiscentiis. Et ideo vt Christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei

confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum: quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum, quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum diuinitatis: & ideo non dicitur esse veritas secundum pietatem. Vnde nec eius confessio potest esse directe martyrij causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, vt supra habitum * est, vitatio mendacij contra quamcunque veritatem fit, in quantum mendacium est peccatum diuinæ legi contrarium, potest esse martyrij causa.

q. 110. a. 3.

Ad tertium dicendum, quod bonum Reipublicæ est præcipuum inter bona humana: sed bonum diuinum quod est propria causa martyrij, est potius quam humanum. Quia tamen bonum humanum potest effici diuinum, vt si referatur in Deum: ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrij causa secundum quod in Deum refertur.

QVAESTIO CXXV.

De timore, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et primo, de timore. Secundo, de intimiditate. Tertio, de audacia.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum timor sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum opponatur fortitudini?
¶ Tertio, vtrum sit peccatum mortale.
¶ Quarto, vtrum excuset, vel diminuat peccatum?

634 Art. I. *Vtrum timor sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, vt supra * habitum est. Sed ex passionibus non laudamur neque vituperamur, vt patet in † 2. Ethic. Cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

* 1. 2. q. 23. art. 4. & q. 41. † c. 5. t. 5.

¶ 2. Præterea, Nihil quod in lege diuina mandatur, est peccatum: quia lex Domini est immaculata, vt dicitur in Psal. 18. Sed timor mandatur in lege Dei: dicitur enim ad Ephes. 6. Serui, obedite dominis carnalibus cum timore, & tremore. Ergo timor non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum: quia peccatum est contra naturam, vt * Damascen. dicit in 2. lib. Sed timere est homini naturale. Vnde Philosoph. † dicit in 3. Ethic. quod erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil

* li. 2. ort. fid. c. 4. & 30. † c. 7. in med. t. 5.

hil timeat, neque terræ motum, neque inundationes. Ergo timor non est peccatum.

SED contra est, quod Dominus dicit Matth. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus. Et Ezech. 2. dicitur, Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem. Nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, vt ex supra * dictis patet. Est autem hic debitus ordo, vt appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse fugienda, & aliqua esse prosequenda. Et inter fugienda, quædam dictat esse magis fugienda: quam alia. Et similiter etiam inter prosequenda, quædam dictat esse magis prosequenda, quam alia: & quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dictat quædam bona magis esse prosequenda, quam quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, & habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum: tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum. q. 109 a. 2. & q. 114. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod timor communiter dictus, secundum suam rationem importat vniuersaliter fugam: vnde quantum ad hoc non importat rationem boni, vel mali; & similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus * dicit, quod passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles: quia scilicet non laudantur neque vituperantur, qui irascuntur, vel timent, sed qui circa hæc aut ordinate, aut inordinate se habent. l. 2. Eth. c. 5. t. 5

Ad secundum dicendum, quod timor ille ad quem inducit Apostolus, est conueniens rationi: vt scilicet seruus timeat ne deficiat in obsequiis, quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quod mala quibus homo resistere non potest, & ex quorum sustinentia nihil boni prouenit homini, ratio dictat esse fugienda: & ideo timor talium, non est peccatum.

Art. 2. *Vtrum peccatum timoris opponatur fortitudini?* 635

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, vt supra * habitum est. Sed peccatum timoris non semper pertinet ad 1. 2 q. 23. art. 5.

ad pericula mortis : quia ſuper illud Pſal. 127. Beati
gl. ordin. omnes qui timent Dominum †, Gloſſ. dicit, quod hu-
Pſ. 127. manus timor eſt , quo timemus pati pericula carnis,
vel perdere mundi bona. Et ſuper illud Matth. 26.
Eſt Au. Orauit tertio eumdem ſermonem, &c. dicit * Gloſ. quod
l. 1. quaſ. triplex eſt malus timor , ſcilicet timor mortis, timor
Euang. vilitatis, & timor doloris. Non ergo peccatum timo-
c. 47. t. 4. ris opponitur fortitudini.

¶ 2. Præterea , Præcipuum quod commendatur
in fortitudine, eſt, quod ipſa exponit ſe periculis mor-
tis. Sed quandoque aliquis ex timore ſeruitutis , vel
c. 24. t. 5. ignominiæ exponit ſe morti : ſicut * Auguſt. in 1. de
Ciuit. Dei narrat de Catone , qui vt non incurreret
Cæſaris ſeruitutem, morti ſe tradidit. Ergo peccatum
timoris non opponitur fortitudini, ſed magis habet ſi-
militudinem cum ipſa.

¶ 3. Præterea, Omnis deſperatio procedit ex aliquo
timore. Sed deſperatio non opponitur fortitudini, ſed
q. 20. a. 1. magis ſpei, vt ſupra habitum * eſt. Ergo neque pecca-
& 1. 2. q. tum timoris opponitur fortitudini.
40. art. 4. SED contra eſt, quod † Philoſoph. in 2. & 3. Eth.
† c. 7. t. 5. timiditatem ponit fortitudini oppoſitam.

RESPONDEO dicendum , quod ſicut ſupra di-
** q. 19. a.* ctum * eſt , omnis timor ex amore procedit : nullus
3. & 1. 2. enim timet , niſi contrarium eius quod amat : amor
q. 43. a. 1. autem non determinatur ad aliquod genus virtutis, vel
vitij. Sed amor ordinatus includitur in qualibet virtu-
te: quilibet enim virtuoſus amat proprium bonum vir-
tutis. Amor autem inordinatus includitur in quolibet
peccato: ex amore enim inordinato procedit inordi-
nata cupiditas. Vnde ſimiliter inordinatus timor in-
cluditur in quolibet peccato : ſicut auarus timet ami-
ſsionem pecuniæ , intemperatus amiſsionem volupta-
tis, & ſic de aliis. Sed timor præcipuus eſt periculo-
** l. 3. c. 6.* rum mortis, vt probatur in * 3. Ethic. Et ideo talis ti-
tom 5. moris inordinatio opponitur fortitudini , quæ eſt cir-
ca pericula mortis. Et propter hoc antonomaſtice di-
citur timiditas fortitudini opponi.

Ad primum ergo dicendum , quod auctoritates il-
læ loquuntur de timore inordinato communiter ſum-
pto, qui diuerſis virtutibus opponi poteſt.

Ad ſecundum dicendum , quod actus humani præ-
1. 2. q. 1 cipue diiudicantur ex fine , vt ex ſupra* dictis patet.
art. 3. & Ad fortem autem pertinet vt ſe exponat periculis
q. 18. a. 6. mortis propter bonum. Sed ille qui ſe periculis mortis
exponit, vt fugiat ſeruitutem , vel aliquid laborioſum,
c. 7. circa à timore vincitur : quod eſt fortitudini contrarium.
fin. t. 5. Vnde Philoſoph. * dicit in 3. Ethicor. quod mori fu-

gientem

gientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi. Mollities est enim fugere laboriosa.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra * dictum est, sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Vnde sicut ad fortem qui vtitur audacia moderate, præexigitur spes, ita è conuerso, desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res diuinas: timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis. Vnde ratio non sequitur. *1.2. q.45. art. 2.*

Art. 3. *Vtrum timor sit peccatum mortale?* 636

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, vt supra dictum * est, est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, vt supra † habitum est. Ergo timor non est peccatum mortale. *1.2. q.23. art. 1. 1.2. q.74. art. 4.*

¶ 2. Præterea, Omne peccatum mortale totaliter cor auertit à Deo. Hoc autem non facit timor: quia super illud Iudic. 7. Qui formidolosus est, &c. dicit * gloss. quod timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari, & animari denuo potest. Ergo timor non est peccatum mortale. *gloss. ord. ibi ex Isidor.*

¶ 3. Præterea, Peccatum mortale non solum retrahit à perfectione, sed etiam à præcepto. Sed timor non retrahit à præcepto, sed solum à perfectione: quia super illud Deut. 20. Quis est homo formidolosus, & corde pauido, &c. dicit * gloss. Docet non posse quemquam professionem contemplationis, vel militiæ spiritalis accipere, qui adhuc nudari terrenis operibus pertimescit. Ergo timor non est peccatum mortale. *Ibid.*

SED contra est, quod pro solo peccato mortali debetur pœna inferni, quæ tamen debetur timidis, secundum illud Apocal. 21. Timidis & incredulis, & execratis, &c. pars erit in stagno ignis, & sulphuris, quod est mors secunda. Ergo timiditas est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est: timor peccatum est secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu *art. 1. huius quæst.*

sensitiuo, non superueniente consensu rationalis appetitus: & sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque vero huiusmodi inordinatio timoris pertingit vsque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem: & talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est vt faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege diuina: talis timor est peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod consistit in sensualitate.

Ad secundum dicendum, quod etiam gloss. illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici, quod ille toto corde terretur, cuius animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod etiam si timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur, quin persuasionibus reuocari possit: sicut quandoque aliquis mortaliter peccans concupiscentiæ consentiendo, reuocatur, ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quod gloss. illa loquitur de timore reuocante hominem à bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilij. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quandoque etiam non est peccatum: puta, cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

Art. 4. *Vtrum timor excuset à peccato?*

637 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod timor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum,
art. 1. huius quæst. vt * dictum est. Sed peccatum non excusat à peccato, sed magis aggrauat ipsum. Ergo timor non excusat à peccato.

¶. 2. Præterea, Si aliquis timor excusat à peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare: quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat à peccato.

¶ 3. Præterea, Omnis timor aut est mali temporalis, aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato. Timor etiam mali temporalis non excusat à peccato: quia sicut

Phi-

Philos. * dicit in 3. Ethicor. inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non à propria malitia procedunt. Ergo videtur quod timor nullo modo excuset à peccato. *c. 6. ante med. to. 5.*

SED contra est, quod dicitur in * Decret. 1. qu. 1. Vim passus & inuitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis. *1. q. 1. c. Constat.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, timor in tantum habet rationem peccati, in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat quædam mala esse magis aliis fugienda Et ideo quicumque vt fugiat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus fugienda: non est peccatum. Sicut magis est fugienda mors corporalis, quam amissio rerum temporalium. Vnde si quis propter timorem mortis, latronibus aliquid promitteret aut daret, excusaretur à peccato; quod incurreret, si sine causa legitima, prætermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala, quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda: non posset totaliter à peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ, quam mala corporis; corporis autem magis, quam mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animæ, id est peccata, fugiens mala corporis, puta, flagella vel mortem; aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ; aut si sustineat mala corporis, vt vitet damnum pecuniæ: non excusatur totaliter à peccato. Diminuitur tamen secundum aliquid eius peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur. Imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem. Vnde Philosophus * huiusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mista ex voluntario & inuoluntario. *art. 1. huius quæst.* *li. 3. Eth. c. 1. statim post pr. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod timor non excusat ex ea parte, qua est peccatum, sed ex ea parte, qua est inuoluntarium.

Ad secundum dicendum, quod licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, & per consequens timendum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti, quod mala temporalia

non sint hominis mala, & per consequens nullo modo timenda. Sed secundum * August. in lib. de liber. arbit huiusmodi temporalia sunt minima bona: quod etiam Peripatetici senserunt. Et ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multum, vt pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

li.2. c.18. & 19. t.1.

QVAESTIO CXXVI.

De intimiditate, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitio intimiditatis.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum intimidum esse, sit peccatum?

¶ Secundo, vtrum opponatur fortitudini?

638. Art. 1. *Vtrum intimiditas sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri iusti, non est peccatum. Sed in commendationem viri iusti dicitur Prov. 28. Iustus quasi leo confidens absque terrore erit. Ergo esse impauidum non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Maximum terribilium est mors, secundum Philosophum * in 3. Ethicor. Sed nec mortem oportet timere: secundum illud Matt. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus, &c. Nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri: secundum illud Isa. 51. Quis tu? vt timeas ab homine mortali? Ergo impauidum esse non est peccatum.

li.3. c.6. à me.10.5.

¶ 3. Præterea, Timor ex amore nascitur, vt supra habitum est *. Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis: quia vt August. dicit† in 14. de ciuitate Dei. Amor Dei vsque ad contemptum sui facit ciues ciuitatis cælestis. Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

art. prae. argum. 2. †l.4.c.28 in pr.10.5

SED contra est, quod de iudice iniquo dicitur Luc. 18. quod nec Deum timebat, nec hominem reverebatur.

RESPONDEO dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore & de timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui prouenit ex temporalium bonorum amore. Inditum est autem vnicuique naturaliter, vt propriam vitam amet, & ea quæ ad ipsam ordinantur cum debito modo, vt scilicet amentur huiusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis vtendum est propter vltimum finem. Vnde quod aliquis deficiat à debito modo amoris

ris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, & per consequens est peccatum. Numquam tamen à tali amore aliquis totaliter decidit: quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest. Propter quod Apostolus dicit ad Ephes. 5. Nemo vnquam carnem suam odio habuit. Vnde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt à præsentibus angustiis liberare. Vnde contingere potest quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem, & alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod æstimat mala oposita bonis quæ amat, sibi superuenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis, & alios contemnentis: secundum quod dicitur Iob. 41. Factus est vt nullum timeret. Omne sublime videt. Quandoque autem contingit ex defectu rationis: sicut Philosophus dicit in 3. Ethic. quod Celtæ propter stultitiam nihil timent. Vnde patet quod esse impauidum est vitiosum, siue causetur ex defectu amoris, siue causetur ex elatione animi, siue causetur ex stoliditate, quæ tamen excusat à peccato, si sit inuincibilis. *li.3. c. 7. tom.5.*

Ad primum ergo dicendum, quod iustus commendatur à timore non retrahente eum à bono, non quod sit absque omni timore. Dicitur enim Eccles. 1. Qui sine timore est non poterit iustificari.

Ad secundum dicendum, quod mors, vel quicquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum, vt à iustitia recedatur. Est tamen timendum, in quantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis, vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Vnde dicitur Prouer. 14. Sapiens timet & declinat à malo.

Ad tertium dicendum, quod bona temporalia debent contemni, in quantum nos impediunt ab amore & timore Dei: & secundum hoc etiam non debent timeri. Vnde dicitur Ecclesiastic. 34 Qui timet Dominum, nihil trepidabit. Non autem debent contemni bona temporalia, in quantum instrumentaliter nos iuuant ad ea quæ sunt diuini timoris & amoris. *639. 2.d.26.q. 2.a.2.ad 4. & dis. 34.q.1.a. 2.cor.col. 2.fin.& d. 44 q.2.a. 1.ad 4.*

Art. 2. *Vtrum esse impauidum opponatur fortitudini?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod esse impauidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim iudicamus per actus. Sed nullus actus forti

fortitudinis impeditur per hoc, quod aliquis est impauidus. Remoto enim timore, aliquis & fortiter sustinet, & audacter aggreditur. Ergo esse impauidum non opponitur fortitudini.

¶ 2. Præterea, Esse impauidum est vitiosum, vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ siue sapientiæ. Ergo vitium impauiditatis non opponitur fortitudini.

¶ 3. Præterea, Virtuti opponuntur vitia, sicut extrema medio. Sed vnum medium ex vna parte non habet nisi vnum extremum. Cum ergo fortitudini ex vna parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impauiditas ei non opponatur.

li. 2. ca. 7. tom. 5. SED contra est, quod Philosophus * in tertio Ethicorum ponit impauiditatem fortitudini oppositam.

q. 123. a. 3 RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, fortitudo est circa timores & audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Vnde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, vt scilicet homo timeat quod oportet, & quando oportet; & similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita & per defectum. Vnde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, in quantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet: ita etiam impauiditas opponitur ei per defectum timoris, in quantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad primum ergo dicendum, quod actus fortitudinis est timorem sustinere & aggredi, & non qualitercumque, sed secundum rationem: quod non facit impauidus.

Ad secundum dicendum, quod impauiditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis: & ideo directe opponitur fortitudini. Sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur virtutibus aliis.

Ad tertium dicendum, quod vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impauiditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in vtraque passione medium ponit. Vnde non est inconueniens, quod secundum diuersa, habeat diuersa extrema.

QVAESTIO CXXVII.

De audacia, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de audacia.
ET CIRCA hoc quæruntur duo.
¶ Primo, vtrum audacia sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum opponatur fortitudini?

Art. 1. *Vtrum audacia sit peccatum?* 640

AD primum sic proceditur. Videtur, quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim Iob. 39. de equo, per quem designatur bonus prædicator, secundum Gregor. in Moral. * quod audacter in occursum pergit armatis. Sed nullum vitium cedit in commendationem alicuius. Ergo esse audacem non est peccatum. *li.31.c.18. circa fin.*

¶ 2. Præterea, Sicut Philosophus dicit * in 6. Ethic. oportet consiliari quidem tarde, operari autem velociter consiliata. Sed ad hanc velocitatem operandi iuuat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile. *li.6.c.9. tom.5.*

¶ 3. Præterea, Audacia est quædam passio quæ causatur à spe, vt supra habitum est *, cum de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum. *1.2.q.45. art.2.*

SED contra est, quod dicitur Eccl. 8. Cum audace non eas in via, ne forte grauet mala sua in te. Nullius autem societas est declinanda, nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod audacia, sicut supra dictum est *, est quædam passio. Passio autem quandoque quidem moderata est secundum rationem, quandoque autem caret moderatione, vel per excessum, vel per defectum: & secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum à superabundanti. Sicut ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa. Et hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum. *q.123.a.3. & 1.2. q.23.a.1. & 3. & q.45.*

Ad primum ergo dicendum, quod audacia ibi sumitur secundum quod est moderata ratione. Sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad secundum dicendum, quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum. Esset enim quædam præcipitatio actionis: quod est vitium prudentiæ oppositum, vt supra dictum est *. Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, in tantum laudabilis est in quantum à ratione ordinatur. *q.53.a.3.*

Ad

Ad tertium dicendum, quod quædam vitia innominata sunt, & similiter quædam virtutes, vt patet
lib. 4. c. 4. per Philosophum * in 4. Ethicor. Et ideo oportuit in
6. & 7. 10. quibusdam passionibus vti nomine virtutum & vitio-
5. lib. 2. c. rum. Præcipue autem illis passionibus vtimur ad vitia
7. à med. designanda, quarum obiectum est malum: sicut patet de odio, timore, & ira, & audacia. Spes autem & amor habent bonum pro obiecto: & ideo magis eis vtimur ad designanda nomina virtutum.

641 Art. 2. *Vtrum audacia opponatur fortitudini?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

¶ 2. Præterea, Audacia non videtur esse vituperabilis, nisi in quantum ex ea prouenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit; vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad iniustitiam pertinere. Ergo audacia secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed iustitiæ.

¶ 3. Præterea, Fortitudo est circa timores & au-
q. 123. dacias, vt dictum est *. Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponatur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non inuenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

li. 2. ca. 7. SED contra est, quod Philosoph. * in 2. & 3. Eth.
et li. 3. c. ponit audaciam fortitudini oppositam.
7. to 5. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-
* q. praec. ctum est * ad virtutem moralem pertinet modum ra-
art. 2. tionis seruare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato. Audacia autem secundum quod sonat vitium, importat excessum passionis, qui audacia dicitur. Vnde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis, quę est circa timores &
q. 123. a. 3. audacias, vt supra dictum est *.

Ad primum ergo dicendum, quod oppositio vitij ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitij, sed secundum ipsam vitij speciem: & ideo non oportet quod audacia opponatur eidem vir-

tuti

tuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad secundum dicendum, quod sicut directa oppositio vitij non attenditur circa eius causam, ita etiam non attenditur secundum eius effectum. Nocumentum autem quod prouenit ex audacia: est effectus ipsius. Vnde nec etiam secundum hoc attenditur audaciæ oppositio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciæ consistit in inuadendo id quod est homini contrarium: ad quod natura inclinat, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium, quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum: Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis: quia sicut Philosophus dicit * in 3. Ethicor. audaces sunt præuolantes, & volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt, scilicet præ timore. * c.7. non multum à fin. t.5.

QVAESTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

DEinde considerandum est de partibus fortitudinis.

ET PRIMO, considerandum est quæ sint fortitudinis partes.

¶ Secundo, de singulis partibus est agendum.

Art. Vnicus. *Vtrum partes fortitudinis conuenienter enumerentur?* 642.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius * enim in sua Rhetorica ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet magnificentiam, fiduciam, patientiam, & perseuerantiam. Et videtur quod inconuenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere: quia vtraque est circa pecunias, & necesse est magnificum liberalem esse, vt Philos. dicit † in 4. Ethico. Sed liberalitas est pars iustitiæ, vt supra habitum est *. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Inf. q. 129. a. 5. & q. 134. a. 4. & q. 136. a. 4 & q. 161. a. 4. ad 3. et 3 d. 33. q. 3. a. 3. q. 2. et 4.

** li. 2. de Inuen. in fol. 3. ante fin. ib.*

† lib. 4. e. 2. tom 5.

** q. 117. art. 5.*

¶ 2. Præterea, Fiducia nihil aliud videtur esse quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

¶ 3. Præterea, Fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia & fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur conuenienter partes fortitudinis.

¶ 4. Præ-

lib. 2. de Inuen. in fol. 3. ante med. lib. ¶ 4. Præterea, Patientia secundum Tullium *, importat difficilium perpessionem. Quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, & non est pars eius.

¶ 5. Præterea, Illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicuius specialis virtutis, Sed perseuerantia requiritur in qualibet virtute. Dicitur enim Matth. 24. Qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit. Ergo perseuerantia non debet poni pars fortitudinis.

lib. 1. in somnium Scipio. in fol. 2. ante med. lib. ¶ 6. Præterea, Macrobius * ponit septem partes fortitudinis, scilicet magnitudinem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt eupsychia, lema, magnanimitas, virilitas, perseuerantia, magnificentia, andragathia. Ergo videtur quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

li. 3 ca. 8. tom. 5. ¶ 7. Præterea, Arist. in 3. Ethc. * ponit quinque partes fortitudinis: quarum prima est politica, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis vel pœnæ. Secunda est militaris, quæ fortiter operatur propter artem & experientiam rei bellicæ. Tertia est fortitudo, quæ fortiter operatur ex passione præcipuæ iræ. Quarta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ. Quinta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconuenientes.

quæst. 48. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, alicuius virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subiectiuæ, integrales & potentiales. Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subiectiuæ: eo quod non diuiditur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales & potentiales: integrales quidem, secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis: potentiales autem, secundum quod ea quæ fortitudo obseruat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes obseruant circa quasdam alias materias minus difficiles: quæ quidem virtutes adiunguntur fortitudini sicut secundariæ principali. Est autem, sicut supra
q. 123. a. 3. & 6. dictum est *, duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi, & sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo

duo requiruntur : quorum primum pertinet ad animi præparationem , vt scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum. Et quantum ad hoc ponit * Tullius fiduciam. Vnde dicit , quod fiducia est, per quam magnis & honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciæ certa cum spe collocauit. Secundum autem pertinet ad operis executionem , ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoauit. Et quantum ad hoc ponit * Tullius magnificentiam. Vnde dicit quod magnificentia est rerum magnarum & excelsarum, cum animi ampla quadam , & splendida propositione , cogitatio atque administratio , id est, executio, vt scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis , scilicet ad pericula mortis , erunt quasi partes integrales ipsius , sine quibus fortitudo esse non potest. Si autem referantur ad aliquas alias materias , in quibus est minus difficultatis , erunt virtutes distinctæ à fortitudine secundum speciem suam ; tamen adiungentur ei sicut secundarium principali. Sicut magnificentia à Philosopho ,in 4. Ethicorum. * ponitur circa magnos sumptus ; magnanimitas autem , quæ videtur idem esse fiduciæ circa magnos honores. Ad alium autem actum fortitudinis , qui est sustinere , duo requiruntur ; quorum primum est , ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam , & decidat à sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit patientiam. Vnde dicit quod patientia est honestatis aut vtilitatis causa , rerum arduarum aut difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. Aliud autem est vt ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur vsque ad hoc quod desistat : secundum illud ad Hebræos 12. Non fatigemini , animis vestris deficientes. Et quantum ad hoc ponit perseuerantiam. Vnde dicit quod perseuerantia est in ratione bene considerata, stabilis, & perpetua permansio. Hæc etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius. Si autem ad quascumque materias difficiles referantur , erunt virtutes à fortitudine distinctæ , & tamen ei adiungentur sicut secundariæ principali.

Loco cit. in arg. 1.

Loco cit. in arg 1.

li. 4. c. 2. & 3. 5.

Ad primum ergo dicendum , quod magnificentia circa materiam liberalitatis , addit quandam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui , quod est obiectum irascibilis , quam principaliter perficit fortitudo : & ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad

Ad secundum dicendum, quod spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, vt supra habitum est *. Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

q.17.a.5. & 1.2.q. 62.a.3.

Ad tertium dicendum, quod quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse: quia in his deficere est valde nociuum. Vnde etiam si magnificentia & fiducia circa quæcumque alia magna operanda, vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum, quod patientia non solum patitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia siue periculosa. Et secundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini. In quantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad quintum dicendum, quod perseuerantia secundum quod dicit continuitatem boni operis vsque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest. Ponitur autem pars fortitudinis, secundum quod * dictum est.

In eo art.

Ad sextum dicendum, quod Macrobius ponit quatuor prædicta à * Tullio posita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiæ, & firmitatem, quam ponit loco perseuerantiæ. Superaddit autem tria, quorum duo, scilicet magnanimitas, & securitas, à Tullio sub fiducia comprehenduntur. Sed * Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna. Spes autem cuiuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium: quod pertinet ad magnanimitatem *. Dictum est enim supra, quod spes præsupponit amorem & desiderium rei speratæ. Vel potest melius dici, quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; Magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest, nisi amoueatur contrarium. Quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid, sed spes tollitur propter impedimentum timoris. Timor enim quodammodo spei contrariatur, vt supra.* habitum est. Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendi potest. Oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius * ad magnificentiam pertinere dicit, non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Po-

Loco cit. in arg. 1. *Loco cit. in arg. 6.* *1.2.q.40 art.7.* *1.2.q.40. a.4. ad 1.* *l.2. de Inuent. in fol.3. ante fin.*

test etiam constantia ad perseuerantiam pertinere: vt perseuerans dicatur aliquis, ex eo quod non desistit propter diuturnitatem; constans autem ex eo quod non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseuerantiam & magnificentiam cum Tullio * & Macrobio; magnanimitatem autem cum Macrobio. Lema autem est idem quod patientia vel tolerantia. Dicit enim quod lema est habitus promptus tribuens ad conari qualia oportet, & sustinere quæ ratio dicit. Eupsychia autem, id est, bona animositas, idem videtur esse quod securitas. Dicit enim quod est robur animæ ad perficiendum opera ipsius. Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia. Dicit enim quod virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quæ secundum virtutem sunt. Magnificentiæ autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos strenuitas potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet, non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam; sed etiam cum quadam virili prudentia & solicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, siue strenuitatem. Vnde dicit, quod andragathia est viri virtus, adinuentiua communicabilium operum. Et sic patet quod omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

loc. cit. in arg. 4. & 6.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque quæ ponit Aristot. deficiunt à vera ratione virtutis: quia etsi conueniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motiuo, vt supra * habitum est. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

q. 123. a. 1. ad 2.

QVAESTIO CXXIX.

De magnanimitate, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen vt sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus: nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Arist. tractat, loco fiduciæ ponemus.

PRIMO ergo considerandum erit de magnanimitate.

¶ Secundo, de magnificentia.

¶ Tertio, de patientia.

¶ Quarto, de perseuerantia.

CIRCA primum primo considerandum est de magnanimitate, secundo de vitiis oppositis.

CIRCA

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum magnanimitas sit circa honores?

¶ Secundo, vtrum magnanimitas sit solum circa magnos honores?

¶ Tertio, vtrum sit virtus?

¶ Quarto, vtrum sit virtus specialis?

¶ Quinto, vtrum sit pars fortitudinis?

¶ Sexto, quomodo se habeat ad fiduciam.

¶ Septimo, quomodo se habeat ad securitatem.

¶ Octauo, quomodo se habeat ad bona fortunæ.

643 Art. I. *Vtrum magnanimitas sit circa honores?*

Su.q. 28. AD primum sic proceditur. Videtur, quod magna-
e. & inf. nimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim
præsenti est in irascibili: quod ex ipso nomine patet. Nam ma-
q.a.4. & gnanimitas dicitur quasi magnitudo animi. Animus au-
8.con. & tem pro vi irascibili ponitur, vt patet in * 3. de Anima,
q.131.a.2 vbi Philosophus dicit quod in sensitiuo appetitu est
con.& 3. desiderium & animus, id est, concupiscibilis & irasci-
d.26 q.:. bilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile,
a.2.ad 4. cum sit præmium virtutis. Ergo videtur quod magna-
& d.33. nimitas non sit circa honores.

q.3.ar.3. ¶ 2. Præterea, Magnanimitas cum sit virtus mo-
q.1.c. & ralis, oportet quod sit circa passiones vel operationes.
ad 2 & d. Non autem est circa operationes: quia sic esset pars
34.q.1.2. iustitiæ. Et sic relinquitur quod sit circa passiones.
2.cor.i.2. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non
fin. est circa honores.

**l.3.tex.* ¶ 3. Præterea, Ratio magnanimitatis videtur per-
42. to 2. tinere magis ad prosecutionem quam ad fugam. Dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex eo quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

li.4.co.3. SED contra est, quod * Philosophus dicit in 4.
ante me. Ethic. quod magnanimitas est circa honores & inho-
tom. 5. norationes.

RESPONDEO dicendum, quod magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo. Primo, ad materiam circa quam operatur. Alio modo, ad actum proprium, qui consistit in debito vsu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus, vno modo, secundum proportionem, alio modo, absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in vsu alicu

alicuius rei paruæ vel mediocris, puta si aliquis illa re optime vtatur: sed simpliciter & absolute magnus actus est, qui consistit in optimo vsu rei maximæ. Res autem, quæ in vsum hominis veniunt, sunt res exteriores, inter quas simpliciter maximum est honor; tum quia propinquissimum est virtuti, vtpote testificatio quædam existens de virtute alicuius, vt supra habitum est *; tum etiam quia Deo & optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum, & vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna absolute, & simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est, quod magnanimitas consistat circa honores.

q. 103. a. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum vel malum, absolute quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem: sed in quantum additur ratio ardui, sic pertinet ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad secundum dicendum, quod honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicuius passionis obiectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei: sicut & de fortitudine supra dictum est *, quod est circa pericula mortis, in quantum sunt obiectum timoris & audaciæ.

q. 123. a. 3. & 4.

Ad tertium dicendum, quod illi qui contemnunt honores hoc modo, quod pro eis adipiscendis nil inconueniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, vt videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna. Non tamen sic, vt pro magno æstimet humanum honorem.

644

† su. q. 60. art 5. co. et inf. præsēti quæ. a 4. ad 1. & q. 130. a. 2. ad. 2.

Art. 2. *Vtrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem?*

& 3. d. 9. q. 1. ar. 1. q. 8. co. & q. 3 ad 3. & d. 33. q. 1 a. 2. co. fi.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, vt * dictum est. Sed magnum & paruum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

** ar. præ.*

¶ 2. Præterea, Sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione

ratione mansuetudinis, quod sit circa iras magnas, vel paruas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

¶ 3. Præterea, Paruus honor minus distat à magno honore, quam exhonoratio. Sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam & circa paruos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

c.7. ante me: to.5. SED contra est, quod * Philosophus dicit in 2. Ethicorum, quod magnanimitas est circa magnos honores.

te 17.& 18. to.2. RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum * in 7. Physic. virtus est perfectio quædam, & intelligitur esse perfectio potentiæ, ad cuius vltimum pertinet, vt patet in primo de cœlo. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem, aut difficultatem. Quælibet enim potentia quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam, & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, vt sit circa difficile, & magnum

c.3. in fi. tom.5. bonum, vt dicitur in * 2. Ethicor. Difficile autem, & magnum, quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis adinuenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum inuenitur in actu virtutum intellectualium, & etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis, qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones: quia passiones

c.4. p.4. ad quantulum à prin. repugnant contra rationem, vt * Dionysius dicit 4. cap. de diuin. nom. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis: quædam vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo quod appetitus sensitiuus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quæ sunt circa huiusmodi passiones non ponuntur, nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus. Sicut fortitudo est circa maximos timores, & audacias: temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; & similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi, ex ipsis rebus exterioribus,

ribus, quæ sunt passionum obiecta: sicut amor, vel cupiditas pecuniæ, siue honoris. Et in his oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria, vel minora: quia res exterius existentes, etiam si sint paruæ, sunt multum appetibiles, vtpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes: vna quidem circa mediocres, vel moderatas, scilicet liberalitas: alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia. Similiter etiam & circa honores sunt duæ virtutes: vna quidem circa mediocres honores, quæ innominata est. Nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt philotimia, id est, amor honoris: & aphilotimia, id est, sine amore honoris. Laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore: prout scilicet vtrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est, quod propria materia magnanimitatis, est magnus honor. Et ad ea tendit magnanimus, quæ sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum, quod magnum, & paruum, per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum. Sed magnam differentiam faciunt, secundum quod comparantur ad rationem, cuius modum in vsu honoris obseruari oportet: qui multo difficilius obseruatur in magnis honoribus, quam in paruis.

Ad secundum dicendum, quod in ira, & in aliis materiis, non habet difficultatem notabilem, nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de diuitiis, & honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

Ad tertium dicendum, quod ille qui bene magnis vtitur, multo magis potest bene vti paruis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus: vel etiam sicut minores his quibus est dignus: 645
quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab *Infra q.*
homine, cui debetur honor à Deo. Et ideo non extol- *130. a.2.*
litur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra *co. & 2.*
se, sed magis eos contemnit: & multo magis mode- *d.42.q.2.*
ratos, aut paruos. Et similiter etiam de honorationi- *a.4. or.*
bus non frangitur, sed eas contemnit, vtpote quas re- *& 4. di.*
putat sibi indigne afferri. *33.q.3.*

Art. 3. *Vtrum magnanimitas sit virtus?* *a.2 ad 1.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ma- *Et mal.*
gnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus *q.8.a.2.*
moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non *co.1.*

 consi

consistit in medio, sed in maximo: quia maximis dignificat seipsum, vt dicitur in * 4. Ethicor. Ergo magnanimitas non est virtus.

l.4.c.3.

¶ 2. Præterea, Qui vnam virtutem habet, habet omnes, vt supra † habitum est. Sed aliquis potest habere aliquam virtutem, non habens magnanimitatem. Dicit enim * Philosophus in 4. Ethicor. quod qui est paruis dignus, & his dignificat seipsum, temperatus est: magnanimus autem non. Ergo magnanimitas non est virtus.

† 1.2.q. 65.a.1. * c.3.circ. prin.t 5.

¶ 3. Præterea, Virtus est bona qualitas mentis, vt supra habitum est. Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones. Dicit enim * Philosophus in 4. Ethicor. quod motus lentus magnanimi videtur, & vox grauis, & locutio stabilis. Ergo magnanimitas non est virtus.

*c.3.non multum ante fi. tom.5.

¶ 4. Præterea, Nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati. Nam magnanimus se dignum reputat magnis, & alios contemnit, vt dicitur in * 4. Ethicor. Ergo magnanimitas non est virtus.

* c.3.à med.t.5.

¶ 5. Præterea, Cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles. Primo quidem, quia non est memor beneficiorum. Secundo, quia est otiosus, & tardus. Tertio, quia vtitur ironia ad multos. Quarto, quia non potest aliis conuiuere. Quinto, quia magis possidet infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

SED contra est, quod in laudem quorumdam dicitur 2. Mach. 14. Nicanor audiens virtutem comitum Iudæ, & animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, &c. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

a.1.huius q.& 1.2.q.2.a.2.ad 1.

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet, vt in rebus humanis bonum rationis seruetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est *. Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

†cap.3. paulo à prin.t.5. *Al. Eo enim dignum se censet, quod pro dignitate est.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut etiam Philosophus dicit in 4. †Ethicorum, Magnanimus est quidem magnitudine extremus, in quantum scilicet ad maxima tendit: eo autem quod vt oportet, medius: quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundum rationem tendit. Eo enim * quod secundum dignitatem, seipsum

seipsum dignificat, vt ibidem * dicitur: quia scilicet se non extendit ad maiora quam dignus est. * lib.4.c. 3.tom.5.

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, vt scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Vnde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quæ sunt prudentia, & gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundum habitus simul in anima existentes, vel in actu, vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis, cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis: per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad tertium dicendum, quod corporales motus diuersificantur secundum diuersas animæ apprehensiones, & affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus prouenit ex eo quod homo ad multa intendit, quæ explere festinat: sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione. Et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, & velocitas, præcipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prędictę dispositiones corporalium motuum conueniunt magnanimis, secundum modum affectionis eorum: ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inueniuntur.

Ad quartum dicendum, quod in homine inuenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet: & aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit, quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum, quæ possidet ex Deo. Sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de vsu cuiuslibet alterius boni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quod homo seipsum paruipendat secundum considerationem proprij defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios, secundum quod deficiunt à donis Dei. Non enim tantum alios appretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Vnde dicitur in Psalm. 14. de viro iusto,

Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus: quod pertinet ad contemptum magnanimi. Timentes autem dominum glorificat: quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas, & humilitas non sunt contraria, quamuis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diuersas considerationes.

Ad quintum dicendum, quod proprietates illæ secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria, à quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile, quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin sibi maiora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult superexcellere, sicut & in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur, quod est otiosus, & tardus: non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conueniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio, quod vtitur ironia: non secundum quod opponitur veritati, vt scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt; vel neget aliqua magna, quæ sunt: sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem. Quia sicut etiam Philosophus ibidem dicit *, ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate, & bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum. Quarto etiam dicitur, quod ad alios non potest conuiuere, scilicet familiariter, nisi ad amicos: quia omnino vitat adulationem, & simulationem, quæ pertinent ad animi paruitatem. Conuiuit tamen omnibus, & magnis, & paruis, secundum quod oportet, vt dictum est †. Quinto etiam dicitur, quod vult habere magis infructuosa: non quæcumque, sed bona, id est, honesta. Nam in omnibus præponit honesta vtilibus, tamquam maiora. Vtilia enim quæruntur ad subueniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

* l. 4. c. 3. tom. 5.
† In fol. ad 1. arg. 646
Inf. a. 5. ad 2. & q. 134. a. 2 ad 2. & 2. dist. 42. q. 2. a. 4. cor. & d. 44. q. 2. a. 1. cor. & 3. di. 9 q. 1. a. 1. q. 2. con. & d. 33. q. 3. a. 3. q. 4. cor. & ad 1. Et 4. d. 14. q. 1. a. 1. q. 3. ad 2. & d. 16. q. 4. a. 1. q. 2. ad 2. & mal. q. 8. a. 3. ad 1.
* l. 4. c. 3. ante me. tom. 5.

Art. 4. *Vtrum magnanimitas sit virtus specialis?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philos. in 4. * Ethicor. dicit, quod ad magnanimum pertinet quod est in vnaquaque virtute magnum. Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

¶ 2. Præterea, Nulli speciali virtuti attribuuntur actus diuersarum virtutum. Sed magnanimo attribuuntur

tur diuersarum virtutum actus. Dicitur enim in 4. † Ethicorum, quod ad magnanimum pertinet non fugere commonentem, quod est actus prudentiæ: neque facere iniusta, quod est actus iustitiæ. Et quod est promptus ad benefaciendum: quod est actus charitatis. Et quod ministrat prompte: quod est actus liberalitatis. Et quod est veridicus: quod est actus veritatis. Et quod non planctiuus: quod est actus patientiæ. Ergo magnanimitas non est specialis virtus. † c.3.t.5.

¶ 3. Præterea, Qualibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundum illud Isai. 61. Induit me Dominus vestimentis salutis. Et postea subdit, Quasi sponsam ornatam monilibus suis. Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, vt dicitur in 4.* Ethic. Ergo magnanimitas est virtus generalis. * c.3. ante med. t.5.

SED contra est, quod Philosoph. in 2. † Ethicor. distinguit eam contra alias virtutes. † c.7.t.5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, vt supra dictum † est. Honor autem secundum se consideratus, est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc magnanimitas, secundum se considerata, est specialis quædam virtus. Sed quia honor est cuiuslibet virtutis præmium, vt ex supra * dictis patet: ideo ex consequenti, ratione suæ materiæ respicit omnes virtutes. * q.123. art.2. † a.1.& 2. huius q. * q.103. a. 1. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti: ita & magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, in quantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum, quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa præcipue tendat, quæ important aliquam excellentiam: & illa fugiat, quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam, quod aliquis bene faciat, & quod sit communicatiuus, & plurium retributiuus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, in quantum habent rationem cuiusdam excellentiæ: non autem secundum eam rationem, qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet, quod aliquis in tantum magnipendat aliqua exteriora bona, vel mala, quod pro eis à iustitia, vel quacumque vir-

tute recedat, & declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis: quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis fit planctiuus, ad defectum pertinet: quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc, & similia vitat magnanimus secundum quandam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiæ vel magnitudini.

Ad tertium dicendum, quod quælibet virtus habet quendam decorem siue ornatum ex sua specie, qui est proprius vnicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magna-
l.4.c.31. nimitatem: quæ omnes virtutes maiores facit, vt dici-
tom.5. tur in 4.* Ethicor.
647 Art. 5. *Vtrum magnanimitas sit pars fortitudinis?*
sup.q.128. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod magna-
cur.& lo- nimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non
cis ibid. est pars suiipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse
notatis. fortitudini. Dicit enim Seneca in libro * de quatuor
* *in c. de* virtutibus, Magnanimitas, quæ & fortitudo dicitur, si
Magna- insit animo tuo, cum fiducia magna viues. Et Tullius †
nimit. in dicit in 1. de Offic. Viros fortes magnanimos eosdem
princ. esse volumus, veritatis amicos, minimeque fallaces.
† *l.1.in c.* Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.
cuius ti- ¶ 2. Præterea, Philosophus in 4. * Ethicor. dicit,
tulus est: quod magnanimus non est † philokindinos, id est,
Fortitu- amator periculi. Ad fortem autem pertinet se expo-
dine ēst ab nere periculis. Ergo magnanimitas non conuenit cum
honestate fortitudine, vt possit dici pars eius.
recedat. ¶ 3. Præterea, Magnanimitas respicit magnum in
* *l.4.c.3.* bonis sperandis. Fortitudo autem respicit magnum in
à medio, malis timendis vel audendis. Sed bonum est principa-
tom.5. lius quam malum. Ergo magnanimitas est principalior
† Philo- virtus quam fortitudo. Non ergo est pars eius.
kindy- SED contra est, quod Macrobius * & Andronicus
nos. ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.
* *lib.1.in* RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-
somnium ctum est †, principalis virtus est, ad quam pertinet ali-
Scipionis quem generalem modum virtutis constituere in ali-
in fol.2. qua materia principali. Inter alios autem generales
ant. med. modos virtutis vnus est firmitas animi: quia firmiter
libri. se habere requiritur in omni virtute, vt dicitur in se-
† *q.præc.* cundo * Ethicorum. Præcipue tamen laudatur hoc
& q.48. in virtutibus, quæ in aliquod arduum tendunt, in
& 1.2.q. quibus difficillimum est firmitatem seruare. Et ideo
61.art.3. quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se ha-
* *l.2.c.4.* bere, tanto principalior est virtus, quæ circa illud fir-
tom.5. mitatem præstat animo. Difficilius autem est firmiter

fe

se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas: quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas conuenit cum fortitudine, in quantum confirmat animum circa aliquid arduum. Deficit autem ab ea in hoc quod firmat animum in eo, circa quod facilius est firmitatem seruare. Vnde magnanimitas ponitur pars fortitudinis: quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosoph. dicit in 5. * Ethicor. carere malo accipitur in ratione boni. Vnde & non superari ab aliquo graui malo, puta à periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum. Quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem. Et secundum hoc fortitudo & magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in vtroque prædictorum, ideo proprie loquendo, magnanimitas à Philosopho * ponitur alia virtus à fortitudine.

lib. 5. c. 1. circ. med. & c. 3. t. 3.

l. 2 Ethic. c. 7 tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod amator periculi dicitur, qui indifferenter se periculis exponit: quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat: quod est contra rationem magnanimi. Nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ vere sunt magna, magnanimus promptissime se periculis exponit: quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Vnde & Philosophus ibidem * dicit, quod magnanimus non est † microkindynos, id est, pro paruis periclitans: sed est * megalochindynos, id est, pro magnis periculis periclitans. Et Seneca dicit in libro † de quatuor virtutibus, Eris magnanimus, si pericula nec appetas vt temerarius, nec formides vt timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia.

* *l. 4. c. 3. à med. t. 5.*

† microchindynos.

* megalochindynos.

† *in c. de Magnanim. in fi. illius.*

Ad tertium dicendum, quod malum in quantum huiusmodi fugiendum est. Quod autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, in quantum scilicet oportet sustinere mala ad conseruationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum: & quod ab eo refugiatur non est nisi per accidens, in quantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quam illud quod est per accidens. Et ideo magis re-

pugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis : & ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis. Licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

648 Art. 6. *Vtrum fiducia pertineat ad magnanimitatem?*

Supra q. 128. cor. Et 3. dist. 33. q. 3. a. 3. q. 1. cor.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio : secundum illud 2. ad Corinth. 3. Fiduciam autem talem habemus per Christum Iesum ad Deum : non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis. Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

¶ 2. Præterea, Fiducia videtur esse timori opposita : secundum illud Isaiæ 12. Fiducialiter agam & non timebo. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo & fiducia magis ad fortitudinem pertinet, quam ad magnanimitatem.

¶ 3. Præterea, Præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium. Dicitur enim ad Hebr. 3. quod nos sumus domus Christi, si fiduciam & gloriam spei vsque in finem firmam retineamus. Ergo fiducia est quædam virtus distincta à magnanimitate. Quod etiam videtur per hoc quod Macrobius * eam magnanimitati condiuidit.

lib. 1. in somnium Scipionis in fol. 2. vsque med. lib.

SED contra est, quod Tullius † in sua Rhetorica videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, vt supra dictum est *.

*† l. 3. de inuentio. in fol. 3. ante fin. * q. prae. & q. 129. in diuisione.*

RESPONDEO dicendum, quod nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid, & alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Iob. 11. Habebis fiduciam proposita tibi spe. Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius auxilium promittentis. Sed quia fides etiam dicitur opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum : inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicuius rei concipit ex aliquo considerato : quandoque quidem in seipso, puta, cum aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum : quandoque autem in alio, puta, cum aliquis considerans alium amicum suum esse & potentem, fiduciam habet adiuuari ab eo. Dictum est autem

autem ſupra *, quod magnanimitas proprie eſt circa ſpem alicuius ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur ſpei, proueniens ex aliqua conſideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono aſſequendo: inde eſt quod fiducia ad magnanimitatem pertinet. *a.1.ad 2. arg.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Philoſ. dicit in 4. * Ethic. ad magnanimum pertinet nullo indigere: quia hoc deficientis eſt. Hoc tamen debet intelligi ſecundum modum humanum: vnde addit, vel vix. Hoc eſt enim ſupra hominem, vt omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem diuino auxilio: ſecundo autem etiam auxilio humano, quia homo eſt naturaliter animal ſociale, eo quod ſibi non ſufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, ſic ad magnanimum pertinet vt habeat fiduciam de aliis: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat alios in promptu, qui eum poſſint iuuare. In quantum autem ipſe aliquid poteſt, in tantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de ſeipſo. *li.4. c.3. declinan. do ad fi. tom.5.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, cum de paſſionibus ageretur, ſpes quidem directe opponitur deſperationi, quæ eſt circa idem obiectum, ſcilicet circa bonum. Sed ſecundum obiectorum contrarietatem opponitur timori, cuius obiectum eſt malum. Fiducia autem quoddam robur ſpei importat: & ideo opponitur timori, ſicut & ſpes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa proſecutionem bonorum: inde eſt quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem, quam ad fortitudinem. Sed quia ſpes cauſat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem: inde eſt quod fiducia ex conſequenti ad fortitudinem pertinet. *1.2.q.23. a.2. & 3. & q.40. ar.4.*

Ad tertium dicendum, quod fiducia, vt dictum eſt *, importat quendam modum ſpei. Eſt enim fiducia ſpes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni, poteſt pertinere ad commendationem ipſius actus, vt ex hoc ſit meritorius: non tamen ex hoc determinatur ad ſpeciem virtutis, ſed ex materia. Et ideo fiducia non poteſt proprie loquendo nominare aliquam virtutem, ſed poteſt nominare conditionem virtutis. Et propter hoc † numeratur inter partes fortitudinis: non quaſi virtus adiuncta, niſi ſecundum quod accipitur pro magnanimitate à Tullio †; ſed ſicut pars integralis, vt dictum eſt *. *in cor. ar. † loc. cit. in arg. Sed cõtra * q.128. art.1.*

649 Art. 7. *Vtrum securitas ad magnanimitatem pertineat?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, vt supra habitum * est, importat quietem quandam à perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius è conuerso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

q prae. ad 6.

¶ 2. Praeterea, Isidorus dicit in lib. * Etymologiarum, quod securus dicitur quasi sine cura. Sed hoc videtur esse contra virtutem, quae curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli 2. ad Tim. 2. Sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quae operatur magnum in omnibus virtutibus.

l. 10. c. 18. & incipit Sapiens, parū an. te med.

¶ 3. Praeterea, Non est idem virtus, & virtutis praemium. Sed securitas ponitur virtutis praemium: vt patet Iob 11. Si iniquitatem quae est in manu tua abstuleris, defossus securus dormies. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars eius.

SED contra est, quod Tullius dicit in 1. * de Offic. quod ad magnanimum pertinet, neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunae succumbere. Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

l. 1. in c. enim ti- tulus est, magnan. in duobus sita est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in secundo * suae rhetoricae. Timor facit homines consiliatiuos, in quantum scilicet curam habent qualiter possint euadere ea quae timent. Securitas autem dicitur per remotionem huius curae, quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quandam perfectam quietem animi à timore: sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo sicut fiducia immediatè pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem. Considerandum tamen est, quod sicut spes est causa audaciae, ita timor est causa desperationis: vt supra habitum * est, cum de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, in quantum vtitur audacia: ita & securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, in quantum repellit desperationem.

** l. 2. c. 5. à med. 6.*

1. 2. q. 45. ar. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo non praecipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod per-

tinet

tinet ad securitatem: sed in quantum importat firmitatem quandam in passionibus. Vnde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio eius.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet securitas est laudabilis: sed quando deponit aliquis curam prout debet, & in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis, & magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quod in virtutibus est quædam similitudo, & participatio futuræ beatitudinis, vt supra habitum est *. Et ideo nihil prohibet securitatem, quandam esse conditionem alicuius virtutis, quamuis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat. *1. 2. q. 5. a. 3. & 7.*

Art. 8. *Vtrum bona fortuna conferant ad magnanimitatem?* 65

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem: quia vt Seneca dicit in libro de Ira. Virtus sibi sufficiens est. Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, vt dictum est *. Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem. *ar. 4. huius q.*

¶ 2. Præterea, Nullus virtuosus contemnit ea quibus iuuatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam. Dicit enim Tullius in libro * de Officiis, quod magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur. Ergo magnanimitas non adiuuatur à bonis fortunæ. *l. 1. in eo de magnan. in duobus potissime sita est.*

¶ 3. Præterea, Ibidem Tullius † subdit, quod ad magnum animum pertinet, ea, quæ videntur acerba, ita ferre, vt nihil à statu naturæ discedat, nihil à dignitate sapientis. Et Aristot. dicit in 4. * Ethicor. quod magnanimus in infortuniis non est tristis. Sed acerba, & infortunia opponuntur bonis fortunæ. Quilibet enim tristatur de subtractione eorum quibus iuuatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem. *† eod. loco nunc dicto.* ** l. 4. c. 3. ante me. tom. 5.*

SED contra est, quod Philosophus dicit in quarto * Ethic. quod bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem. ** li. 4. c. 3. non multum ante med.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra * dictis patet, magnanimitas ad duo respicit: ad honorem quidem, sicut ad materiam: & ad aliquid magnum operandum, sicut ad finem. Ad vtrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur. Quia enim honor virtuosis non solum à sapientibus, sed etiam à multitudine exhibetur, quæ maxima reputat huiusmodi exteriora bona fortunæ: fit ex consequenti, ** art. 1. huius q.*

vt ab eis maior honor exhibeatur his, quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organice bona fortunæ deseruiunt: quia per diuitias, & potentias, & amicos, datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quod bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus sibi sufficiens esse dicitur: quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest. Indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

Ad secundum dicendum, quod magnanimus exteriora bona contemnit, in quantum non reputat ea bona magna pro quibus debeat aliquid indecens facere. Non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea vtilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum, quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet si illud obtineat, neque multum tristatur si illud amittat. Et ideo quia magnanimus non æstimat exteriora bona, scilicet bona fortunæ, quasi aliqua magna: inde est, quod nec de eis multum extollitur si adsint, neque in eorum amissione multum deiicitur.

QVAESTIO CXXX.

De præsumptione, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati. Et primo de illis, quæ opponuntur sibi per excessum; quæ sunt tria, scilicet præsumptio, ambitio, & inanis gloria. Secundo, de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus.

ET CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum præsumptio sit peccatum?

¶ Secundo, vtrum opponatur magnanimitati per excessum?

651

Art. I. *Vtrum præsumptio sit peccatum?*

sup. q. 21. ar. 2. ad 1 & q. 70. ar. 3. ad 2

AD primum sic proceditur. Videtur, quod præsumptio non sit peccatum. Dicit enim Apostolus ad Philip. 3. Quæ retro sunt obliuiscens, ad anteriora me extendo. Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere, quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum. Ergo præsumptio non est peccatum.

c. 7. non procul à fin. tom. 5

† c. 2. declinando ad fi. id innuit, tom. 3.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 10. * Ethic. quod oportet non secundum suadentes humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem: sed in quantum contingit immortalem facere. Et in primo † Metaph. dicit quod homo debet se trahere ad diuina, in quantum potest. Sed diuina & immortalia maxime videntur esse supra hominem. Cum ergo de

ratio

ratione præsumptionis fit, quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quod præsumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit 2. Cor. 3. Non sumus sufficientes aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis. Si ergo præsumptio, secundum quam aliquis nititur in ea quæ non sufficit, sit peccatum: videtur quod homo nec cogitare aliquod bonum licite possit: quod est inconueniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

SED contra est. quod dicitur Ecclesi. 37. O præsumptio nequissima: vnde creata es? Vbi respondet glossa *, De mala scilicet voluntate creaturæ. Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum. *gloss. interl. ibid.*

RESPONDEO dicendum, quod cum ea quæ sunt secundum naturam, sint ordinata ratione diuina, quam humana ratio debet imitari, quicquid secundum rationem humanam fit, quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inuentum, est vitiosum & peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus inuenitur, quod quælibet actio commensuratur virtuti agentis. Nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est, & peccatum, quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea, quæ præferuntur suæ virtuti, quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut & ipsum nomen manifestat. Vnde manifestum est, quod præsumptio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse supra potentiam actiuam alicuius rei naturalis, quod non est supra potentiam passiuam eiusdem. Inest enim aëri potentia passiua, per quam potest transmutari in hoc quod habeat actionem, & motum ignis, quæ excedunt potentiam actiuam aëris. Sic etiam vitiosum esset & præsumptuosum, quod aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat, vt proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum, quod diuina, & immortalia, secundum ordinem naturæ sunt supra hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest coniungi immortalibus, & diuinis. Et secundum hoc Philosophus * dicit quod oportet hominem se trahere ad immortalia, & diuina: *loco cit. in arg.*

diuina: non quidem vt ea operetur quæ decet Deum facere, sed vt ei vniatur per intellectum, & voluntatem.

a.3. in me. tom.5. Ad tertium dicendum, quod sicut Philos. * dicit in 3. Ethic. Quæ per alios possumus, aliqualiter per nos possumus. Et ideo quia cogitare & facere bonum possumus cum auxilio diuino, non totaliter hoc excedit nostram facultatem. Et ideo non est præsumptuosum si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat. Esset autem præsumptuosum, si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia diuini auxilij.

652 Art. 2. *Vtrum præsumptio opponatur magnanimitati per excessum?*

*inf. q.133 a.1. corol. & Mal. q.8. a.3. ad 1. * q.14. a.2. & q.21. a.1.* AD secundum sic proceditur. Videtur, quod præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, vt supra * habitum est. Sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati. Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

¶ 2. Præterea, Ad magnanimitatem pertinet quod aliquis se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiam si se paruis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe præsumptio opponitur magnanimitati.

** c.3. circa me. to.5. † lib.2. cap.7. & li.4. c.3. ad fi. to.5* ¶ 3. Præterea, Magnanimus exteriora bona reputat quasi parua. Sed secundum Philos. in 4. * Ethicor. præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores, & iniuriatores aliorum, quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona. Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

** chaunos † q. præc. a.3. ad 1.* SED contra est, quod Philos. dicit in † secundo & quarto Ethicor. quod magnanimo opponitur per excessum * chaunos, id est, furiosus vel ventosus, quem dicimus præsumptuosum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, magnanimitas consistit in medio: non quidem secundum quantitatem eius, in quod tendit, quia tendit in maximum; sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem. Non enim in maiora tendit, quam sibi conueniant. Præsumptuosus autem quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum: sed multum quandoque ab eo deficit. Excedit autem secundum proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo præsumptio opponitur magnanimitati per excessum.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum: sed illa, qua quis diuinam iustitiam contemnit ex inordinata confidentia diuinę misericordię. Et talis præsumptio ratione materiæ, in quantum scilicet per eam contemnitur aliquid diuinum, opponitur charitati, vel potius dono timoris, cuius est Deum reuereri. In quantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad secundum dicendum, quod sicut magnanimitas, ita & præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multum consueuit dici aliquis præsumptuosus, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis præsumptuosus dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati; sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, vt dictum est *. *q. præc. ar. 2.*

Ad tertium dicendum, quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi in quantum facultatem suam æstimat maiorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter. Vno modo, secundum suam quantitatem, puta cum aliquis æstimat se habere maiorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud huiusmodi quam habeat. Alio modo, secũdum genus rei: puta, cum aliquis ex hoc æstimat se magnum & magnis dignum ex quo non est: puta, propter diuitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Vt enim Philos. dicit in 4. * Ethic. qui sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur. Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter: sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam. Quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem; sicut pretiosis vestibus indui, despicere, & iniuriari aliis. Quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis: non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Vnde Seneca dicit in lib. * de quatuor virtutibus, quod magnanimitas si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, & in quascumque excellentias dictorum factorumque, neglecta honestate, festinum. Et sic patet quod præsumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit à magnanimo: sed secundum apparentiam in excessu se habet. *c. 3. circa med. t. 5.* *in cap. de moderãda forti-tudine.*

QVÆST.

QVAESTIO CXXXI.

De ambitione, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ambitione.
ET CIRCA hoc quæruntur duo.
¶ Primo, vtrum ambitio sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum opponatur magnanimitati per excessum.

653 Art. I. *Vtrum ambitio sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, & maximum inter exteriora bona. Vnde & illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

¶ 2. Præterea, Quilibet absque vitio potest appetere illud, quod sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, vt Philosophus dicit in primo, & octauo * Ethicorum Ergo ambitio honoris non est peccatum.

l.1.c.12.et li.4.c 3. tom.5.

¶ 3. Præterea, Illud per quod homo prouocatur ad bonum, & reuocatur à malo, non est peccatum. Sed per honorem homines prouocantur ad bona facienda & mala vitanda, sicut Philos. dicit in 3. * Ethic. quod fortissimi videntur esse, apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati. Et Tullius * dicit in libro de Tuscul. quæstionibus, quod honor alit artes. Ergo ambitio non est peccatum.

c.8. circa prin. to.5

** li.1. non remote à prin.*

SED contra est, quod dicitur primæ ad Cor. 13. quod charitas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt. Nihil autem repugnat charitati, nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, honor importat quandam reuerentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ eius. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda. Primo quidem, quod illud secundum quod homo excellit, non habet homo à seipso, sed est quasi quiddam diuinum in eo. Et ideo ex hoc non debetur sibi principaliter honor, sed Deo. Secundo, considerandum est quod illud, in quo homo excellit, datur homini à Deo, vt ex eo aliis prosit. Vnde in tantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ, quod ab aliis exhibetur, in quantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit. Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum. Vno modo, per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia, quam

q. 63. a. 3 & q. 103 art. 1.

quam non habet, quod est appetere honorem supra suam proportionem. Alio modo, per hoc quod honorem sibi cupit, non referendo in Deum. Tertio, per hoc quod appetitus eius in ipso honore quiescit, non referens honorem ad vtilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Vnde manifestum est quod ambitio semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus boni debet regulari secundum rationem: cuius regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est, quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore, secundum quod ratio dictat: vt scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum, quod honor non est præmium virtutis, quoad ipsum virtuosum, vt scilicet hoc pro præmio expetere debeat: sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse præmium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid maius quod virtuoso retribuant, quam honorem: qui ex hoc ipso magnitudinem habet, quod perhibet testimonium virtuti. Vnde patet quod non est sufficiens præmium: vt dicitur in 4.* Ethic. *lib. 4. c. 3. ant. med. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod sicut per appetitum honoris quando debito modo appetitur, aliqui prouocantur ad bonum & reuocantur à malo: ita etiam si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi: dum scilicet aliquis non curat qualitercumque honorem consequi possit. Vnde Salust.* dicit in Catilinario, quod gloriam & honorem & imperium bonus & ignauus æque sibi exoptant. Sed ille, scilicet bonus, vera via vtitur; huic, scilicet ignauo, quia bonæ artes desunt, dolis atque fallaciis contendit. Et tamen illi qui solum propter honorem, vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosi: vt patet per Philosophum in 3. Ethic.* vbi dicit, quod non sunt vere fortes, qui propter honorem fortia faciunt. ** In coniuratione Catil. nō remote à princ. in cap. cuius initium, urbem Romam, à medio.* ** l. 3. c. 8. tom. 5.*

Art. 2. *Vtrum ambitio opponatur magnanimitati per excessum?* 654

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum. Vni enim medio non opponitur ex vna parte, nisi vnum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, vt dictum est *. Ergo non opponitur ei ambitio per excessum. *qu prœc. art. 1.*

¶ 2. Præterea, Magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates. Dicitur enim 2. Machabæorum 4. quod Iason ambiebat summum

mum sacerdotium. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

¶ 3. Præterea, Ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere. Dicitur enim Actuum vigesimoquinto, quod Agrippa & Bernice cum multa ambitione introierunt prætorium. Et 2. Paralip. 16. quod super corpus Asa mortui combusserunt aromata & vnguenta, ambitione nimia. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

In c. Fortitudinē, si ab honestate recedat. SED contra est, quod Tullius in primo * de Offic. dicit, quod sicut quisque magnitudine animæ excellit, ita maxime vult omnium princeps solus esse. Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

art. prae. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est, ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, & vtitur eis secundum quod oportet. Vnde manifestum est, quod ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinato.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas ad duo respicit. Ad vnum quidem, sicut ad finem intentum: quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundum suam facultatem. Et quantum ad hoc, opponitur magnanimitati per excessum præsumptio. Præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas, sicut ad materiam qua debite vtitur, scilicet ad honorem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconueniens secundum diuersa esse plures excessus vnius medij.

Ad secundum dicendum, quod illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam status debetur honor. Et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem, non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis vsum suam facultatem excedentem: non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad tertium dicendum, quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quemdam honorem pertinet. Vnde & talibus consueuit honor exhiberi. Quod significatur Iac. 2. Si introierit in conuentum vestrum vir aureum annulum habens in veste candida, & dixeritis ei, Tu sede hic bene, &c. Vnde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundum quod pertinet ad honorem.

QVAE

QVAESTIO CXXXII.

De inani gloria, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de inani gloria. ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum appetitus gloriæ sit peccatum.
¶ Secundo, vtrum magnanimitati opponatur?
¶ Tertio, vtrum sit peccatum mortale?
¶ Quarto, vtrum sit vitium capitale?
¶ Quinto, de filiabus eius.

Art. 1. *Vtrum appetitus gloriæ sit peccatum?* 655

AD primum sic proceditur. Videtur, quod appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur: quinimo mandatur ad Ephes. 5. Estote imitatores Dei, sicut filij charissimi. Sed in hoc quod homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit. Vnde dicitur Isaiæ 43. Affer filios meos de longinquo, & filias meas ab extremis terræ: & omnem qui inuocat nomen meum, in gloriam meam creaui eum. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum. *Ma. q. 9. a 1. & 2. cor.*

¶ 2. Præterea, Illud per quod aliquis prouocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines prouocantur ad bonum. Dicit enim Tullius in lib.* de Tusculan. quæstionibus, quod omnes ad studia incenduntur, gloria. In sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Rom. 2. His quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam & honorem. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum. *lib. 1. non remote à princ.*

¶ 3. Præterea, Tullius * dicit in sua Rhetor. quod gloria est frequens de aliquo fama cum laude. Et ad idem pertinet quod Ambrosius dicit †, quod gloria est quasi clara cum laude notitia. Sed appetere laudabilem famam, non est peccatum: quinimo videtur esse laudabile, secundum illud Ecclesiast. 41. Curam habe de bono nomine. Et ad Roman. 12. Prouidentes bona, non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum. *lib. 2. de inu fol. 3. ante fin. libri. † id habet Aug. in l. 83. qq. q. 31. circ. fin. t. 4.*

SED contra est, quod August. dicit 5.* de Ciuit. Dei, Sanius videt, qui & amorem laudis vitium esse cognoscit. ** c. 13. in princ. t. 5. † tr. 82. & 100.*

RESPONDEO dicendum, quod gloria claritatem quamdam significat. Vnde glorificari idem est quod clarificari: vt August. † dicit super Ioan. Claritas autem & decor quamdam habent manifestationem. Et ideo nomen gloriæ proprie importat manifestationem *non longe à princ. & 104. nõ procul à fin. t. 9.*

nem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, siue illud sit bonum corporale aliquod, siue spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, à multis conspici potest, & à remotis: ideo proprie per nomen gloriæ designatur quod bonum alicuius deueniat in multorum notitiam & approbationem: secundum quod Salustius dicit in Catilinario, Gloriari ad vnum non est. Largius tamen accepto gloriæ nomine, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel vnius, aut sui solius: dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat, vt dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat & approbet, non est peccatum. Dicitur enim 1. ad Corinthios 2. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est: vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Similiter etiam non est peccatum, quod aliquis velit bona opera sua ab aliis approbari. Dicitur enim Matth. 5. Luceat lux vestra coram hominibus. Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum. Sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ, vitium importat. Nam quodlibet vanum appetere, vitiosum est: secundum illud Psalm. 4. Vt quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium? Potest autem gloria dici vana tripliciter. Vno modo ex parte rei, de qua quis gloriam quærit: puta cum quis quærit gloriam de eo quod non est; vel de eo, quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili & caduca. Alio modo, ex parte eius, à quo quis gloriam quærit: puta hominis, cuius iudicium non est certum. Tertio modo ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei vel proximi salutem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus * dicit super illud Ioan. 13. Vos vocatis me magister & domine, & bene dicitis. Periculosum est sibi placere, cui cauendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi. Nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui nouit. Vnde patet quod Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum vtilitatem suam gloriam appetere: secundum illud Matth. 5. Videant opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum, qui in cœlis est.

tract. 58. non multum procul à pri. tom. 9.

Ad secundum dicendum, quod gloria quæ habetur à Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis

bonis operibus in præmium repromittitur: de qua dicitur secundæ ad Corinthios 10. Qui gloriatur, in Domino glorietur. Non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat. Prouocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est vere virtuosus, qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, vt Aug. probat in 5.* de ciuit. Dei. *c. 12. circ. med. t. 5.*

Ad tertium dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet, quod ipse se cognoscat. Sed quod ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad eius perfectionem. Et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti, in quantum est vtile ad aliquid: vel ad hoc, quod Deus ab hominibus glorificetur: vel ad hoc, quod homines proficiant in bono quod in alio cognoscunt: vel ex hoc quod ipse homo ex bonis, quæ in se cognoscit per testimonium laudis alienæ, studeat in eis perseuerare, & ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est, quod curam habeat aliquis de bono nomine, & quod prouideat bona coram Deo & hominibus: non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

Art. 2. *Vtrum inanis gloria magnanimitati opponatur?* 656

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, vt dictum est*, quod aliquis glorietur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem: vel in rebus terrenis & caducis, quod pertinet ad cupiditatem: vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Huiusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati. *2 d. 42. q. 2. a. 4. *ar. præc.*

¶ 2. Præterea, Inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum: sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur. Similiter etiam nec per excessum. Sic enim magnanimitati præsumptio & ambitio opponuntur, vt dictum est*: à quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati. **q. 130. a. 2. q. præc. art. 2.*

¶ 3. Præterea. Ad Philip. 2. super illud, Nihil per contentionem aut inanem gloriam: dicit* gloss. Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causa contendentes. Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria. **est glossa Ambr. in hunc locum, t. 5. *in commune forte ant.*

SED contra est, quod Tullius* dicit in 1. de offic.

fi. Cauenda est gloriæ cupiditas. Eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Ergo opponitur magnanimitati.

q. 103. 1. ad 3. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, gloria est quidam effectus honoris & laudis. Ex hoc enim quod aliquis laudatur vel quæcunque reuerentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, vt supra dictum est *, consequens est etiam, vt sit circa gloriam: vt scilicet sicut aliquis moderate vtitur honore, ita etiam moderate vtatur gloria. Et ideo inordinatus appetitus gloriæ directe magnanimitati opponitur. q. 129. a. 1. et 2.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appretietur, quod de eis glorietur. Vnde & in quarto * Ethicorum dicitur de magnanimo, quod sibi sit honor paruus. Similiter etiam & alia quæ propter honorem quæruntur; puta potentatus & diuitiæ, parua reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat, quod aliquis de his quæ non sunt, glorietur. Vnde de magnanimo dicitur quarto * Ethicorum, quod magis curat veritatem, quam opinionem. Similiter etiam magnitudini animi repugnat, quod aliquis glorietur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimetur. Vnde de magnanimo dicitur in 4. † Ethic. quod non est ei cura vt laudetur. Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quæ parua sunt. c. 3. ante med. t. 5. Ibid. aliquantulum ante fin c. t. 5. Ibidem.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloriæ cupidus, secundum rei veritatem deficit à magnanimo: quia videlicet gloriatur in his, quæ magnanimus parua æstimat, vt dictum est * Sed considerando æstimationem eius, opponitur magnanimo per excessum: quia videlicet gloriam quam appetit, reputat aliquid magnum, & ad eam tendit supra suam dignitatem. in sol. ad prae. arg.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est * oppositio vitiorum non attenditur secũdum affectum. Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quod aliquis contentionem intendat. Nullus enim contendit, nisi pro re, quam æstimat magnam. Vnde Philosoph. dicit in quarto * Ethic. quod magnanimus non est contentiosus, qui nihil æstimat magnum. q. 127. a. 2. ad 2. c. 3. non mul. ante fin. t. 5.

Art. 3. *Vtrum inanis gloria sit peccatum mortale?*

657 Mal. q. 9 art. 1. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æternam, nisi peccatum mortale. Sed

inanis gloria excludit mercedem æternam. Dicitur enim Matt. 6. Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum, qui in cœlis est. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit, quod est proprium Dei. Dicitur enim Isai. 42. Gloriam meam alteri non dabo. Et 1. ad Timot. 1. Soli Deo honor & gloria. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Illud peccatum quod est maxime periculosum & nociuum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est huiusmodi: quia super illud 1. ad Thessal. 2. Deo qui probat corda nostra: dicit gloss. * Augustini, Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit, nisi qui ei bellum indixerit: quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est ea non delectari cum offertur. Chrysostomus etiam dicit * Matth. 6. quod inanis gloria occulte ingreditur; & omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

habetur in gloss. ord. ex Aug. in epist. ad Aure. qua est 54. t. 2.

SED contra est, quod Chrysostomus dicit super † Matth. quod cum vitia cætera locum habeant in seruis diaboli, inanis gloria locum etiam habet in seruis Christi, in quibus tamē nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

**hom. 13. in opere imperfecto t. 2.*
†ibidem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei, potest contrariari charitati dupliciter. Vno modo, ratione materiæ, de qua quis gloriatur: puta, cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur diuinæ reuerentiæ secundum illud Ezech. 28. Eleuatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum. Et 1. ad Cor. 4. Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Vel etiam cum quis bonum temporale de quo gloriatur, præfert Deo. Quod prohibetur Hierem. 9. Non glorietur sapiens in sapientia sua: nec fortis in fortitudine sua: nec diues in diuitiis suis. Sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire & nosse me. Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei. Sicut contra quosdam dicitur Ioan. 12. Qui dilexerunt magis gloriam hominum, quam Dei. Alio modo

** q. 24. a. 12. & q. 110. a. 4. & q. 112. art. 2.*

do ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tamquam ad vltimum finem, ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera: & pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea, quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale.
cap.14. paulo à prin.t.5. Vnde August. dicit in 5.° de Ciuit.Dei, quod hoc vitium, scilicet amor humanæ laudis, tam inimicum est piæ fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriæ, quam Dei timor vel amor, vt diceret Dominus Ioan. quinto, Quomodo potestis credere, gloriam ab inuicem expectantes, & gloriam quæ à solo Deo est, non quærentes? Si autem amor humanæ gloriæ, quamuis sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id, de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis: non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus peccando meretur vitam æternam. Vnde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat: etiam si illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem, propter inanem gloriam, & non solum quantum ad vnum actum: tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod non omnis qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam, quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo; & alia quæ debetur homini virtuoso, vel diuiti.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum: non tantum propter grauitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad grauia peccata: in quantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, & nimis de seipso confidens. Et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo priuetur interioribus bonis.

658 Art.4 *Vtrum inanis gloria sit vitium capitale?*

infr.ar.5. & locis ibid. notatis. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quæ est eius effectus. Sed ambitio quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

¶ 3. Præterea, Vitium capitale habet aliquam principalita

cipalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem : neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale : neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile & extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

SED contra est, quod Greg. 31. * Moral. numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia. *l. 31. c. 31.*

RESPONDEO dicendum, quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt superbiam vnum de vitiis capitalibus. Et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregor. autem in 31. * Moral. superbiam ponit reginam omnium vitiorum ; & inanem gloriam, quæ immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter. Superbia enim, vt infra dicetur *, importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem & excellentiam consequitur. Et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ. Et propter hoc videtur quod habeat quandam generalem causalitatem super alia vitia, & non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, in quantum importat manifestationem bonitatis alicuius. Nam bonum naturaliter amatur & honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam, quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus diuinis : ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis. Et quia ex eius inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale. *l. 31. c. 31* *q. 162. a. 1. & 2*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei, quod est esse vitium capitale: eo quod sicut supra dictum est *, superbia est regina & mater omnium vitiorum. *1. 2. q. 84. a. 2. & 4.*

Ad secundum dicendum, quod laus & honor comparantur ad gloriam (vt supra dictum est *) sicut causæ ex quibus sequitur gloria. Vnde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari & laudari, in quantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum. *ad 4.* * *a. 2. huius q. & q. 103. a. 1. ad 3.*

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria habet

principalem rationem appetibilis, ratione iam dicta *. Et hoc sufficit ad rationem vitij capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, in quantum scilicet veniale disponit ad mortale.

659 Art. 5. *Vtrum conuenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & nouitatum præsumptio?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse, inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, nouitatum præsumptio. Iactantia enim secundum Greg. 23. Moral. * ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius è conuerso: vt Gregorius dicit 31. Moral. † Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

¶ 2. Præterea, Contentiones & discordiæ videntur ex ira maxime prouenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condiuisum. Ergo videtur quod non sint filiæ inanis gloriæ.

¶ 3. Præterea, Chrysost. dicit super Matth. * quod vbique vana gloria malum est, sed maxime in † philanthropia, id est, in misericordia, quæ tamen non est aliquid nouum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio nouitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

SED contra est auctoritas Gregor in 31. Moral.* vbi prædictas filias inanis gloriæ assignat.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicuius vitij capitalis, dicuntur filiæ eius. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, vt ex supra dictis patet *. Ad quod potest homo tendere dupliciter. Vno modo, directe, siue per verba: & sic est iactantia. Siue per facta: & sic si sint vera habentia aliquam admirationem, est præsumptio nouitatum, quas homines solent magis admirari. Si autem falsa sint, sic est hypocrysis. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad intellectum: & sic est pertinacia, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundo, quantum ad voluntatem: & sic est discordia, dum non vult à propria volūtate discedere vt aliis concordet. Tertio, quantum ad locutionem: & sic est contentio, cum aliquis verbis clamose contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum: & sic est

in co. ar. | sup q. 21. a. 4. & q. 105. a. 1. ad 2. & inf. q. 138. a. 2. ad 1. & 2. dist. 42. q. 2. a. 3. con. & lit. lec 2. & mal. q. 8. a. 1. con. | 40. 2. & 9. 9. a. 3. & q. 13. a. 3. cor. | * l. 23. c. 7 | † l. 31. c. 31. | * innuitur hom. 19. à me. in opere imperfecto, t. 1. | † philanthropia. | * lib. 31. cap. 31. | † q. 34. a. 5. & q. 35. a. 4. & 1. 2. q. 84. a. 3. & 4. | * ar. pra & ar. 1. huius q.

est inobedientia, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, iactantia ponitur species superbiæ quantum ad interiorem causam eius, quæ est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior, vt dicitur in 4. Ethic. † ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

* q. 112. a. 1. ad 2.
† lib. 4. c. 7. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod ira non causat discordiam & contentionem, nisi cum adiunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat, quod non cedat voluntati vel verbis aliorum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam, propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo, qui præfert inanem gloriam vtilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid nouum.

QVAESTIO CXXXIII.

De Pusillanimitate, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de Pusillanimitate. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum pusillanimitas sit peccatum?

¶ Secundo, cui virtuti opponatur.

Art. 1. *Vtrum pusillanimitas sit peccatum?* 66.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed pusillanimus non est malus, vt Philosophus dicit in 4. Ethic.* Ergo pusillanimitas non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Philosophus † dicit ibidem, quod maxime videtur pusillanimus esse, qui magnis bonis dignus existit, & tamen his non dignificat seipsum. Sed nullus est dignus magnis bonis nisi virtuosus: quia vt Philosophus ibidem dicit *, secundum veritatem solus bonus est honorandus. Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

¶ 3. Præterea, Initium omnis peccati est superbia, vt dicitur Ecclesiast. 10. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia: quia superbus extollit se supra id quod est: pusillanimus autem subtrahit se ab his, quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Eth. lec. 11.
* lib 4. c. 3. paulo ante fin. t. 5.
† l. 4. c. 3. non multum à pr. tom. 5.
* li. 4. c. 3 ante me. tom. 5.

¶ 4. Præterea, Phisophus dicit in quarto Ethicorum

Lib. 4. a. 3. paul. post prin. c. 5. rum* quod qui dignificat se minoribus, quam sit dignus, dicitur pusillanimus. Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minoribus quam sint digni: sicut patet de Moyse & Hieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur à Deo: quod tamen vterque eorum humiliter recusabat, vt habetur Exod. 3. & Hier. 1. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

SED contra, Nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda. Dicitur enim ad Colossen. 3. Patres, nolite ad indignationem prouocare filios vestros, vt non pusillo animo fiant. Ergo pusillanimitas est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem vnicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suæ potentiæ: vt patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quam inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad maiora quam possit: ita etiam pusillanimus deficit à proportione suæ potentiæ, dum recusat in id tendere, quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideo sicut præsumptio est peccatum, ita & pusillanimitas. Et inde est quod seruus qui acceptam pecuniam Domini sui fodit in terram, nec est operatus, ex ea propter quendam pusillanimitatis timorem, punitur à Domino: vt habetur Matth. 25. & Luc. 19.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus illos nominat malos, qui proximis inferunt nocumenta. Et secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus: quia nulli infert nocumentum nisi per accidens, in quantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios iuuare. Dicit enim Gregor. in* pastorali, quod illi qui prodesse vtilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districtè iudicentur, ex tantis rei sunt, ex quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt. *p. 1. ca. 5. cir. fi. t. 2.*

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare: venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente: mortaliter autem, cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitæ. Et ideo potest contingere, quod aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore. Et tamen per hoc quod ipse non attentat sua virtute vti, peccat: quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici, quod pusillanimus est dignus

magnis

magnis secundum habilitatem ad virtutem, quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna: quibus dum recusat vti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad tertium dicendum, quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri, dum scilicet aliquis nimis proprio sensui innititur, quo reputat se insufficientem ad ea, respectu quorum sufficientiam habet. Vnde dicitur Prouerbiorum vicesimosexto, Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias. Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua deijciat, & quantum ad alia se in sublime extollat. Vnde Gregor. in pastorali de Moyse dicit, * quod superbus fortasse esset, si ducatum plebis suæ sine trepidatione susciperet. Et rursum superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret. * p. 1. ca. 7. post med. tom. 2.

Ad quartum dicendum, quod Moyses & Hieremias digni erant officio, ad quod diuinitus eligebantur ex diuina gratia. Sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

Art. 2. *Vtrum pusillanimitas opponatur magnanimitati?* 661

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in 4. Ethicor. * quod pusillanimus ignorat seipsum: appeteret enim bona quibus dignus est, si se cognosceret. Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ. *inf. q. 162. a. 1. ad 3. & 4. eth. lec. 11. fi.* * *l. 4. c. 3. ad fi. t. 5.*

¶ 2. Præterea, Matthæi vigesimoquinto, Seruum, qui propter pusillanimitatem pecunia vti recusauit, vocat Dominus malum & pigrum, Philosophus etiam dicit in quarto Ethicor. quod * pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur solicitudini, quæ est actus prudentiæ: vt supra habitum est †. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati. * *lib. 4. c. 3. ad fi. t. 5.* † *q. 47. art. 9.*

¶ 3. Præterea, Pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere, Vnde dicitur Isaiæ trigesimoquinto. Dicite pusillanimis, confortamini, & nolite timere. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud Coloss. 3. Patres, nolite ad indignationem prouocare filios vestros, vt non pusillo animo fiant. Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

¶ 4. Præterea, Vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto grauius est, quanto est magis virtuti dissimile.

mile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnimitati, sequeretur quod esset grauius peccatum, quam præsumptio: quod est contra illud quod dicitur Eccles. 37. O præsumptio nequissima, vnde creata es? Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

SED contra est, quod pusillanimitas & magnanimitas differunt secundum magnitudinem & paruitatem animi, vt ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum & paruum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

RESPONDEO dicendum, quod pusillanimitas potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum seipsam. Et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati: à qua differt secundum differentiam magnitudinis & paruitatis circa idem. Nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi paruitate se retrahit à magnis. Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectus est ignorantia propriæ conditionis: ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his quæ falsè æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se à magnis quibus est dignus. Sed sicut * supra dictum est, oppositio vitij ad virtutem, attenditur magis secundum propriam speciem, quam secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.

q. prae. a. 2. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici quod opponatur prudentiæ, etiam secundum causam suam: quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem (vt dicitur in 4. Ethicor. *) vel exequendi quod suæ subiacet potestati.

l. 4. ca. 3. ad fi. t. 5.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem, est semper timor periculorum mortis. Vnde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem secundum rationem proprij motus quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ deiicit animum: sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem, ratione

causa

causarum iræ, quæ sunt iniuriæ illatæ: ex quibus deiicitur animus patientis.

Ad quartum dicendum, quod pusillanimitas est grauius peccatum secundum propriam speciem, quam præsumptio: quia per ipsam recedit homo à bonis, quod est pessimum: vt dicitur in 4. Ethic.* Sed præsumptio dicitur esse nequissima, ratione superbiæ ex qua procedit. *c. 3. declinando ad fin.*

QVAESTIO CXXXIV.

De magnificentia, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de magnificentia, & vitiis oppositis.

CIRCA magnificentiam autem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum magnificentia sit virtus?
¶ Secundo, vtrum sit virtus specialis?
¶ Tertio, quæ sit materia eius.
¶ Quarto, vtrum sit pars fortitudinis.

Art. 1. *Vtrum magnificentia sit virtus?* 662

AD primum sic proceditur. Videtur, quod magnificentia non sit virtus. Qui enim habet vnam virtutem, habet omnes, vt supra habitum * est. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia. Dicit enim Philos. in 4.* Ethic. quod non omnis liberalis est magnificus. Ergo magnificentia non est virtus. *4. Eth. le. 6. 1. 2. q. 65. art. 1. *c. 2. paulo à prin.*

¶ 2. Præterea, Virtus moralis consistit in medio, vt patet in 2.† Ethic. Sed magnificentia non videtur consistere in medio: superexcellit enim liberalitatem magnitudine. Magnum autem opponitur paruo sicut extremum, quorum medium est æquale: vt dicitur in 10. Metaph.* Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus. *tom. 5. † c. 6. t. 5 tex. 17. 18 & 19. t. 3.*

¶ 3. Præterea, Nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, vt supra habitum est †. Sed sicut Philos. dicit in 4. Ethic. * magnificus non est sumptuosus in seipsum: quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maxime prouidet sibi. Ergo magnificentia non est virtus. *† q. 117. a. 1. arg. 2. & 108. art. 2. * c. 2. post me. t. 5.*

¶ 4. Præterea, Secundum Philos. in 6.† Ethicor. ars est recta ratio factibilium. Sed magnificentia est circa factibilia, vt ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus. *† c. 4. t. 5.*

SED contra. Humana virtus est participatio quædam virtutis diuinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem diuinam: secundum illud Psal. 67. Magnificentia eius, & virtus eius in nubibus. Ergo, magnificentia est virtus.

li.1. tex. 116, t. 2. RESPONDEO dicendum, quod sicut dicitur in 1.* de Cælo, virtus dicitur per comparationem ad vltimum, in quod potentia potest. Non quidem ad vltimum ex parte defectus, sed ex parte excessus: cuius ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiæ, proprie pertinet ad rationem virtutis. Vnde magnificentia nominat virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum: quia desunt sibi ea quibus vti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ, vel actu, vel in propinqua dispositione: vt supra dictum * est, cum de connexione virtutum ageretur.

q. 29. 2. ctum * est ... 3. ad 2. & 1. 2. q. 65. artic. 1.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia consistit quidem in extremo, considerata quantitate eius quod facit: sed tamen in medio consistit considerata regula rationis, à qua non deficit, nec eam excedit: sicut etiam de magnanimitate dictum *est.

q. 129. a. 3. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam vniuscuiusque, est aliquid paruum in comparatione ad id quod conuenit rebus diuinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his, quæ pertinent ad personam propriam: non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur: sicut ea quæ semel fiunt, vt nuptiæ, vel aliquid aliud huiusmodi, vel etiam ea quæ permanentia sunt. Sicut ad magnificum pertinet præparare conuenientem habitationem, vt dicitur in 4. Ethic.

Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Philosoph. in 6. Ethicor. * oportet artis esse quamdam virtutem, scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad recte vtendum ratione artis. Et hoc pertinet ad magnificentiam. Vnde non est ars, sed virtus.

c. 5. à me. tom. 5.

663. Art. 2. *Vtrum magnificentia sit specialis virtus?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere, facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest conuenire cuilibet virtuti, si sit magna: sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cuiuslibet virtutis.

¶ 2. Præterea, Eiusdem videtur esse aliquid facere,

re, & tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum, pertinet ad magnanimitatem, vt supra dictum est *. Ergo & facere aliquid magnum, pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta à magnanimitate. q. 129. a. 1. & 2.

¶ 3. Præterea, Magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem. Dicitur enim Exod. 15. Magnificus in sanctitate. Et in Psal. 95. Sanctitas, & magnificentia in sanctificatione eius. Sed sanctitas est idem religioni, vt supra habitum est *. Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta. q. 81. a. 8.

SED contra est, * quod Philos. * connumerat eam aliis virtutibus specialibus. l. 2. Eth. c. 7. & l. 4. c. 2. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. Facere autem dupliciter potest accipi. Vno modo, proprie. Alio modo, communiter. Proprie autem facere dicitur, operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud huiusmodi. Communiter autem dicitur facere pro quacumque actione: siue transeat in exteriorem materiam, sicut vrere, & secare: siue maneat in ipso agente, sicut intelligere, & velle. Si ergo magnificentia accipiatur secundum quod factionem alicuius magni importat, provt factio proprie dicitur: sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte. In cuius quidem vsu potest attendi vna specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate, vel dignitate: quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus. Si vero nomen magnificentiæ accipiatur ab eo, quod est facere magnum, secundum quod facere communiter sumitur: sic magnificentia non est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod facere communiter sumitur, non autem secundum quod sumitur proprie: sed hoc est proprium magnificentiæ.

Ad secundum dicendum, quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo, vel qualitercumque agendo: vt dicitur in 4. Ethicor. * ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magni. Aliæ autem virtutes, quæ si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod * c. 3. to. 9.

est proprium vnicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis.

l. 2. de inuēt. in f. ante fi. li.

Ad magnificentiam vero pertinet, non solum facere magnum, secundum quod facere proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Vnde Tullius dicit * in sua Rhetorica, quod magnificentia est rerum magnarum, & excelsarum cum animi quadam ampla, & splendida propositione cogitatio atque administratio: vt cogitatio referatur ad interiorem intentionem, administratio autem ad exteriorem executionem. Vnde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita & magnificentia in aliquo opere factibili.

** c. 2 paulo ante me. tt. 5. 64*

Ad tertium dicendum, quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta, ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei. Et ideo magnificentia præcipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Vnde Philos. dicit in 4. Ethicor. * quod honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad diuina sacrificia. Et circa hos maxime studet magnificus. Et ideo magnificentia coniungitur sanctitati: quia præcipue eius effectus ad religionem siue ad sanctitatem ordinatur.

li. f. 1. 152 a. 1. 3. 10. & q. 160. art. 1. co. & 12. q. 60. art. 5. &c r. co. 2. & 3. d. s. 34. q. 1. a. 2. co. 2. & 4. d. 7. q. 2. ar. 2. q. 3. co. & dis. 37. q. 3. ar. 2. 4. 3. co. & dis. 33. q. 3. art. 2. cor. & 4. Eth. l. 6. co. 2.

Art. 3. *Vtrum materia magnificentiæ sint sumptus magni?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, vt supra habitum est *. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

¶ 2. Præterea, Omnis magnificus est liberalis, vt dicitur in 4. † Ethicor. Sed liberalitas est magis circa dona, quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

¶ 3. Præterea, Ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiam si sint sumptus magni: puta, cum aliquis multa expendit in xeniis mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

** q. 117. art. 2.*
*† l. 4. c. 2. * ar. post princ. t. 5.*

¶ 4. Præterea, Magnos sumptus non possunt facere nisi diuites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes; quia virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt, vt Seneca dicit in lib. de ira. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

SED contra est, quod Philosoph. dicit in 4. Ethic.* quod magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, (sicut liberalitas) sed circa sumptuosas solum, in quibus superexcellit liberalitatem magnitudine. Ergo est solum circa magnos sumptus. *cap. 2. in princ.*

RESPONDEO dicendum, quod ad magnificentiam, sicut dictum * est, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus conuenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus. Nō enim possunt magna opera fieri, nisi cum magnis expensis. Vnde ad magnificentiam pertinet, magnos sumptus facere ad hoc quod opus magnum conuenienter fiat. Vnde & Philos. dicit in 4. Ethic. * quod magnificus ab æquali, id est à proportionato sumptu opus faciet magis magnificum. Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ possunt dici, & ipsi sumptus, quibus vtitur magnificus ad opus magnum faciendum; & ipsa pecunia, qua vtitur ad sumptus magnos faciendos; & amor pecuniæ quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur. *art. praec.* *c. 2. ante me. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, & aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam, & vsum eius, esse duas virtutes, scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter vsum pecuniæ: & magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ vsu. *q. 129. a. 2.*

Ad secundum dicendum, quod vsus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, & aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias. Et ideo omnis vsus debitus pecuniæ, cuius impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet & dona, & sumptus. Sed vsus pecuniæ pertinet ad magnificum, in ordine ad aliquod magnum opus quod faciendum est. Et talis vsus non potest esse sine sumptu, siue expensa.

Ad tertium dicendum, quod magnificus etiam dat dona, vel xenia: vt dicitur in 4. Ethicor. * non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum: puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid, vnde proueniat honor toti ciuitati: sicut cum facit aliquid ad quod tota ciuitas studet. *c. 2. to. 5.*

Q 3 Ad

Ad quartum dicendum, quod principalis actus virtutis est interior electio *, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna. Et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta. Et secundum hoc pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed forte in his quæ sunt magna per comparationem ad aliquod opus: quod etsi in se sit paruum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis. Nam paruum & magnum dicuntur relatiue, vt Philosophus dicit in prædicamentis *.

*Seneca epi. 85. quæest in 12. l. epi. ante fi. & epi. 92. in lib. 14.

* In prædicamen. ad. l. quid t. 1.

665 Art. 4. *Vtrum magnificentia sit pars fortitudinis?*

Su. q. 128. & locis ibi not.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim conuenit in materia cum liberalitate, vt dictum est †. Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed iustitiæ. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

† ar. præc.

¶ 2. Præterea, Fortitudo est circa timores, & audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad iustitiam, quæ est circa operationes, quam ad fortitudinem.

¶ 3. Præterea, Philos. dicit in 4. Ethicor. * quod magnificus scienti assimilatur. Sed scientia magis conuenit cum prudentia, quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

* c. 2. paulo a pr. to. 5.

SED contra est, quod Tullius & Macro. & Andron. * magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

* l. 2. in sõ- nium Scipionis, inf. 2. ante l. med.

RESPONDEO dicendum, quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subiectiua fortitudinis: quia non conuenit cum ea in materia, sed ponitur pars eius, in quantum adiungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quod aliqua virtus adiungatur alicui principali, duo requiruntur, vt supra dictum est *: quorum vnum est, vt secundaria conueniat cum principali. Aliud autem est, vt in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem conuenit cum fortitudine in hoc, quod sicut fortitudo tendit in aliquod arduum, & difficile, ita etiam & magnificentia. Vnde etiam videtur esse in irascibili, sicut & fortitudo. Sed magnificentia deficit à fortitudine in hoc, quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem, propter periculum quod imminet personæ. Arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem, propter dis-

* q. 80. & 128.

pendi- m

pendium rerum, quod est multo minus, quam periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia respicit operationes secundum se, provt in eis consideratur ratio debiti: sed liberalitas,& magnificentia considerant operationes sumptuum, secundum quod comparantur ad passiones animæ: diuersimode tamen. Nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem, & concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis à dationibus, & sumptibus faciendis; vnde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum: non simpliciter sicut magnanimitas.sed in determinata materia, scilicet in sumptibus. Vnde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut & magnanimitas.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia, etsi non conueniat cum fortitudine in materia, conuenit tamen cum ea in conditione materiæ,in quantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut & fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia ordinat vsum artis ad aliquid magnum, vt dictum est †. Ars autem est in ratione.* Et ideo ad magnificum pertinet bene vti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus,quod faciendum est.Et hoc præcipue necessarium est propter magnitudinem vtriusque; quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QVAESTIO CXXXV.

De Paruificentia,in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum paruificentia sit vitium?

¶ Secundo, de vitio ei opposito. 666

Art. 1. *Vtrum paruificentia sit peccatum?* 4.eth. lec. 7.co.5.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod paruificentia non sit vitium.Virtus enim sicut est moderatiua magnorum, ita etiam est moderatiua paruorum. Vnde & liberales, & etiam magnifici aliqua parua faciunt.Sed magnificentia est virtus.Ergo etiam similiter paruificentia magis est virtus, quam vitium. *l.4. c.2. aliquantulum à

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 4. Ethic.* quod diligentia ratiocinij, est paruifica. Sed diligentia tr.to.5.

tia ratiocinij videtur esse laudabilis quia bonum hominis est secundum rationem esse, vt Dionys.† dicit in 4. cap. de diuin. nomin. Ergo paruificentia non est vitium.

† c.4.p.4.

¶ 3. Præterea, Philosoph. dicit in 4. Ethic.* quod paruificus consumit pecuniam tristatus. Sed hoc pertinet ad auaritiam, siue ad illiberalitatem. Ergo paruificentia non est vitium ab aliis distinctum.

lib 4.c.1. in fi.to.5.

SED contra est, quod Philosoph. in 2. & 4. Ethic.* ponit paruificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

lib.2.c.7. & li.4.c 2 to.5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, moralia speciem à fine sortiuntur. Vnde & à fine, vt pluries nominantur Ex hoc ergo dicitur aliquis paruificus, quod intendit ad aliquid paruum faciendum. Paruum autem & magnum, secundum Philosophum in prædicamentis*, relatiue dicuntur. Vnde cum dicitur quod paruificus intendit aliquid paruum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem paruum & magnum potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte operis fiendi. Alio modo, ex parte sumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis: secundario intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, vt faciat magnum opus. Vnde & Philosophus dicit in 4. Ethicor.* quod magnificus ab æquali sumptu faciet opus magis magnificum. Paruificus autem è conuerso principaliter quidem intendit paruitatem sumptus. Vnde & Philosophus dicit in 4. Ethicor*. quod intendit qualiter minimum consumat; ex consequenti autem intendit paruitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo paruum sumptum faciat. Vnde Philosophus dicit ibidem*, quod paruificus maxime cõsumens in paruo, scilicet quod non vult expendere, bonum perdit, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod paruificus deficit à proportione, quæ esse debet secundum rationem inter sumptus & opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitij. Vnde manifestum est, quod paruificentia vitium est.

*1.2. q.1 a.3 & q. 18.art 6. in prædicamento ad aliquid t.1. lib.4.c.2. ante me. tom.5. *l.c.2. in fi.to.5. lib.4.c.2. nõ rem sed à fi.t 5.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moderatur parua secundum regulam rationis, à qua deficit paruificus, vt dictum est*. Non enim dicitur paruificus qui parua moderatur, sed qui in moderando magna vel parua deficit à regula rationis. Et ideo habet vitij rationem.

In co. ar. * l.2. c.5. parum à me. to. 6.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2. Rhetor.,* Timor facit consiliatiuos. Et ideo

paruif

paruificus diligenter ratiociniis intendit: quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem, etiam in minimis. Vnde hoc non est laudabile, sed vitiosum & vituperabile: quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis vsum applicat ad inordinationem sui affectus.

Ad tertium dicendum, quod sicut magnificus conuenit cum liberali in hoc, quod prompte & delectabiliter pecunias emittit: ita etiam paruificus conuenit cum illiberali, siue auaro, in hoc, quod cum tristitia & tarditate expensas facit. Differt autem in hoc, quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus: paruificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere. Et ideo minus vitium est paruificentia quam illiberalitas. Vnde Philos. dicit in 4. Ethicor.* quod quamuis paruificentia & vitium oppositum, sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt: quia nec sunt nocina proximo, nec sunt valde turpes. li. 4. c. 2. in fi. to. 5.

Art. 2. *Vtrum paruificentiæ aliquod vitium opponatur?* 667

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod paruificentiæ nullum vitium opponatur. Paruo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo paruificentiæ non opponitur vitium. 4. Eth. le. 7. to. 5.

¶ 2. Præterea, Cum paruificentia sit vitium ex defectu, vt dictum est *, videtur quod si aliquod vitium esset paruificentiæ oppositum, consisteret solum in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa, vbi pauca consumere oporteret, consumunt pauca vbi multa oporteret consumere, vt dicitur in 4. Ethic.* Et sic habent aliquid de paruificentia. Non ergo est aliquod vitium paruificentiæ oppositum. art. præc. li. 4. c. 2. circa fin. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Moralia sortiuntur speciem ex fine, vt dictum est *. Sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis diuitiarum, vt dicitur in 4. Ethic. † Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, vt dictum est *. Ergo nullum vitium paruificentiæ opponitur. art. præc. & 1 2. q. 1. ar 3.

SED contra est auctoritas Philosophi, qui in 2 & 4. Ethic. † ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum. † l. 4. c. 2. nõ procul à fin. q. 131. ar. 2.

RESPONDEO dicendum, quod paruo opponitur magnum. Paruum autem & magnum relatiue dicuntur, vt dictum est *. Sicut autem contingit sumptũ esse paruum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus: †li. 2. c. 7. & lib. 4. c. 2. to. 5. *ar. præc.

opus: vt scilicet excedat proportionem, quæ esse debet sumptus ad opus, secundum regulam rationis. Vnde manifestum est, quod vitio paruificentiæ, qua aliquis deficit à debita proportione expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit: vt scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. Et hoc vitium Græce quidem dicitur banausia, à furno dicta: quia videlicet ad modum ignis qui est in furno, omnia consumit. Vel dicitur apyrocalia, id est, sine bono igne: quia ad modum ignis omnia consumit, non propter bonum. Vnde latine hoc vitium potest nominari consumptio.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia dicitur esse ex eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur paruificentiæ.

Ad secundum dicendum, quod idem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio & contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur paruificentiæ, in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa, vbi pauca oportet expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni: quod præcipue intendit magnificus: in quantum scilicet vbi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad tertium dicendum, quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur paruifico, in quantum transcendit regulam rationis, à qua paruificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitij ordinetur: puta inanis gloriæ, vel cuiuscumque alterius.

QVAESTIO CXXXVI.

De patientia, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de patientia.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum patientia sit virtus?

668 ¶ Secundo, vtrum sit maxima virtutum?

¶ Tertio, vtrum possit haberi sine gratia?

Inf. ar. 5. cor. & supr. 128. cc. ¶ Quarto, vtrum sit pars fortitudinis?

¶ Quinto, vtrum sit idem cum longanimitate?

Art. I. *Vtrum patientia sit virtus?*

**li 14 de Trin. c. 9. tom. 3.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria: vt August. dicit in 14 de Trin. * Sed ibi non est patientia: quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum

cundum illud Isai.49. & Apoc.7. Non esurient neque sitient,& non percutiet eos æstus,neque sol. Ergo patientia non est virtus.

¶ 2. Præterea, Nulla virtus in malis potest inueniri : quia virtus est quæ bonum facit habentem. Sed patientia quandoque in malis hominibus inuenitur: sicut patet in auaris, qui multa mala patienter tolerant,vt pecunias congregent : secundum illud Eccles. 5. Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, & in curis multis,& in ærumna atque tristitia. Ergo patientia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Fructus à virtutibus differunt,vt supra habitum est †. Sed patientia ponitur inter fructus vt patet ad Galat.5. Ergo patientia non est virtus.

SED contra est, quod August. dicit in lib. de patientia *, Virtus animi,quæ patientia dicitur,tam magnum Dei donum est,vt etiam ipsius, qui nobis eam largitur,patientia prædicetur. *1.2.q.70. a.1.ad 3.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est supra *, virtutes morales ordinantur ad bonum, in quantum conseruant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis : secundum illud 2. ad Cor.7. Seculi tristitia mortem operatur. Et Eccles.30. Multos occidit tristitia, & non est vtilitas in illa. Vnde necesse est habere aliquam virtutem, per quam bonum rationis conseruetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia. Vnde August. dicit in lib. de patientia *, quod patientia hominis est, qua mala æquo animo toleramus, (id est, sine perturbatione tristitiæ (ne animo iniquo bona deseramus), per quæ ad meliora perueniamus. Vnde manifestum est,patientiam esse virtutem. *præcipue, c. 1. in prin. t.4. q.123.a.1 cap.2.in prin. t.4.*

Ad primum ergo dicendum,quod virtutes morales non remanent secundum eumdem actum in patria, quem habent in via,scilicet per comparationem ad bona præsentis vitæ,quæ non remanebunt in patria; sed per comparationem ad finem,qui erit in patria. Sicut iustitia non erit in patria circa emptiones & venditiones,& alia quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ peruenire volebamus patiendo. Vnde Augustinus dicit in 14. de ciuit. Dei *, quod in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi vbi toleranda sunt mala:sed æternum erit id, quo per patientiam peruenitur. *li.14.c.9 declinan do ad finem, t.5.*

Ad

Ad secundum dicendum, quod sicut August dicit in lib. de patientia *, Patientes proprie dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem, qui mala sustinent vt mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia, quæ nulla est: sed miranda duritia, neganda patientia.

cap. 2. in med. & c. 5. a vero dio, t. 4.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est †, fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles secundum seipsas, vt dicitur in 1 Ethic.* Consuetum est autem vt nomine virtutis, etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia quantum ad habitum ponitur virtus; quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus. Et præcipue quantum ad hoc quod per patientiam animus præseruatur, ne obruatur tristitia.

1.2.q.11. a.1. & q. 74. art. 1. *l.1.ca. 8. à medio, t.5.*

669 Art. 2. *Vtrum patientia sit potissima virtutum?*

1.2.q.66 a.5. ad 1. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimum in vnoquoque genere. Sed patientia habet opus perfectum, vt dicitur Iacobi 1. Ergo patientia est potissima virtutum.

¶ 2. Præterea, Omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipue videtur pertinere ad patientiam. Dicitur enim Luc. 21. In patientia vestra possidebitis animas vestras. Ergo patientia est maxima virtutum.

¶ 3. Præterea, Illud quod est conseruatiuum, & causa aliorum, videtur potius esse. Sed sicut Gregor. dicit in quadam Homil † Patientia est radix, & custos omnium virtutum. Ergo patientia est maxima virtutum.

Hom. 35. in euang. nõ remote ante med.

SED contra est, quod non enumeratur inter quatuor virtutes, quas Gregorius 22. Moral. * & Augustinus † in lib. de moribus Ecclesiæ, vocant principales.

Greg. li. 22. c. 1. † *Aug. c. 15 & 22. tom. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, vt dicitur in 2 Ethic. * Vnde oportet quod tanto principalior sit virtus & potior, quanto magis & directius ordinat hominem in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes, quæ sunt constitutiuæ boni, quam illæ quæ sunt impeditiuæ eorum, quæ abducunt à bono. Et sicut inter eas, quæ sunt constitutiuæ boni, tanto aliqua potior est, quanto in maiori bono statuit hominem (sicut

** l.2.c.6. circa pr. tom.5.*

(ſicut fides, ſpes, & charitas,) quam prudentia & iuſtitia: ita etiam inter illas, quæ ſunt impeditiuæ retrahentium à bono, tanto aliqua eſt potior, quanto id, quod ab ea impeditur, magis à bono retrahit. Plus autem à bono retrahunt pericula mortis, circa quæ eſt fortitudo, vel delectationes tactus, circa quas eſt temperantia; quam quæuis aduerſa, circa quæ eſt patientia. Et ideo patientia non eſt potiſsima virtutum, ſed deficit non ſolum à virtutibus theologicis, & prudentia & iuſtitia, quæ directe ſtatuunt hominem in bono, ſed etiam à fortitudine & temperantia, quæ retrahunt à maioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in aduerſis tolerandis: ex quibus primo procedit triſtitia, quam moderatur patientia: ſecundo ira, quam moderatur manſuetudo: tertio odium, quod tollit charitas: quarto iniuſtum nocumentum, quod prohibet iuſtitia. Tollere enim principium vniuſcuiuſque eſt perfectius. Nec tamen ſequitur, ſi in hoc patientia eſt perfectior, quod ſit perfectior ſimpliciter.

Ad ſecundum dicendum, quod poſſeſsio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo ſuam animam poſsidere, in quantum radicitus euellit paſsiones aduerſitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur eſſe radix, & cuſtos omnium virtutum non quaſi directe eas cauſando & conſeruando, ſed ſolum remouendo prohibens.

Art. 3. *Verum patientia poſsit haberi ſine gratia?* 679

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod patientia poſsit haberi ſine gratia. Illud enim, ad quod ratio magis inclinat, magis poteſt implere rationalis creatura. Sed magis eſt rationabile, quod aliquis patiatur mala propter bonum, quam propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute, ſine auxilio gratiæ. Dicit enim Auguſt. in lib. de patientia,* quod multa in laboribus & doloribus ſuſtinent homines propter ea, quæ vitioſe diligunt. Ergo multo magis homo poteſt mala ſuſtinere propter bonum, quod eſt vere patientem eſſe, præter auxilium gratiæ. ** c. 3. in prin. t. 4.*

¶ 2. Præterea, Aliqui non exiſtentes in ſtatu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum, quam corporalia mala. Vnde quidam gentilium leguntur multa mala toleraſſe, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhoneſtum committerent. Sed hoc eſt vere patientem eſſe,

esse. Ergo videtur quod patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

¶ 3. Præterea, Manifeste apparet, quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam, grauia quædam & amara patiuntur. Salus autem animæ non est minus appetibilis, quam sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere: quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiæ.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 61. Ab ipso, scilicet Deo, patientia mea.

RESPONDEO dicendum, quod sicut August. dicit in lib. de patientia *, Vis desideriorum facit tolerantiam laborum & dolorum; & nemo nisi pro eo, quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat. Et huius ratio est: quia tristitiam & dolorem, secundum se abhorret animus. Vnde numquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum, propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum & amatum, quam illud bonum, cuius priuatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Vnde manifestum est, quod patientia, secundum quod est virtus, à charitate causatur: secundum illud 1. ad Cor. 13. Charitas patiens est. Manifestum est autem quod charitas non potest haberi, nisi per gratiam: secundum illud ad Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Vnde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

* c. 4. circa fin. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod in natura humana, si esset integra, præualeret inclinatio rationis. Sed in natura corrupta præualet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala, in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quam tolerare mala propter bona futura, quæ secundum rationem appetuntur. Quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum, quod bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ. Et ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale. Vnde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod tolerantia etiam malorum,

lorum, quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore, quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quę procedit ex amore supernaturali.

Art. 4. *Vtrum patientia sit pars fortitudinis?* 671

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini: quia sicut supra dictum est *, proprius actus fortitudinis est sustinere. Et hoc etiam pertinet ad patientiam. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prosperi, quod patientia consistit in alienis malis tolerandis. Ergo patientia non est pars fortitudinis. *Supra, q. 128. & loco ibi notatis.* * *q. 123. art. 6.*

¶ 2. Præterea, Fortitudo est circa timores & audacias, vt supra habitum est *: & ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, & ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ. *q. 123. a. 5.*

¶ 3. Præterea, Totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo numquam posset esse sine patientia: cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum, qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

SED contra est, quod Tullius in sua Rhetor * ponit eam fortitudinis partem. * *lib. 2. de Inuent. in fol. 3. ante fin. lib.*

RESPONDEO dicendum, quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis: quia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala æquanimiter perpeti, vt Greg. dicit in quadam Homil. * In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt & difficillima ad sustinendum, illa quę pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo. Vnde patet, quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vendicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adiungitur ei sicut secundaria virtus principali. *Hom. 35. in euang. non multum ante med.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summe difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad secundum dicendum, quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc, quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam vt non deficiat propter præsentium tristitiam, siue dolorem. Et ex hac parte habet affinitatem

cum

cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo* est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo. Patientia vero principalius est circa tristitias. Nam patiens dicitur aliquis, non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiendo, quæ præsentialiter nocent: vt scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est proprie in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec homo impedit quin patientia sit pars fortitudinis: quia adiunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subiectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamuis vtraque sit in concupiscibili, quia temperantia est solum circa tristitias, quæ opponuntur delectationibus tactus, puta quæ sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum: sed patientia præcipue est circa tristitias, quæ ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrænare huiusmodi tristitias, sicut & delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet, vt propter huiusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat à bono virtutis.

Ad tertium dicendum, quod patientia potest quantum ad aliquid sui, poni pars integralis fortitudinis: de qua parte obiectio procedit: provt scilicet aliquis patienter sustinet mala, quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ, quod aliquis quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit: quia vt Chrysostomus dicit super illud
Homil. 5. Matth. * Vade satana. In iniuriis propriis patientem
in Matt. esse, laudabile est. Iniurias autem Dei patienter su-
inter me. stinere, nimis est impium. Et Augustinus dicit in
co fi. 10. 2. quadam epistola contra Marcellinum †, quod præce-
† epist. 5. pta patientiæ non contrariantur bono reipublicæ, pro
arte me. quo conseruando contra inimicos pugnatur. Secun-
tom. 2. dum vero quod patientia se habet circa quæcumque alia mala, adiungitur fortitudini, vt virtus secundaria principali.

672 Art. 5. *Vtrum patientia sit idem quod longa-*
Supra q. *nimitas?*

127. ar. 5. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod patien-
ad 3. et tia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Au-
1.2 q. 70. gustinus in lib. de patientia *, quod patientia Dei
ar. 3. cor. prædicatur non in hoc quod aliquod malum patiatur,
& 2. co. sed in hoc quod expectat malos vt conuertantur. Vn-
6 lect. 2. de Ecclesi. 5. dicitur, Altissimus patiens redditor est.
princip. Ergo videtur, quod patientia sit idem quod longa-
c. 1. to. 4. nimitas.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat. Dicitur enim aliquis impatiens moræ, sicut aliorum malorum. Ergo videtur, quod patientia sit idem longanimitati.

¶ 3. Præterea, Sicut tempus est quædam circumstantia malorum, quæ sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus, quæ distinguatur à patientia. Ergo similiter, nec longanimitas, quæ sumitur ex parte temporis, in quantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur à patientia.

SED contra est, quod super illud ad Rom. 2. An diuitias bonitatis eius, & patientiæ, & longanimitatis contemnitis? dicit gloss. * Videtur longanimitas à patientia differre: quia qui infirmitate magis quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur. Qui vero pertinaci mente exultant in delitiis suis, ferri patienter dicendi sunt. *Glos. ord. ibid. ex Aug.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut magnanimitas dicitur, per quam habet aliquis animum tendendi in magna: ita etiam longanimitas dicitur, per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam, vel timorem siue tristitiam, quæ respiciunt malum: ita etiam & longanimitas. Vnde longanimitas maiorem conuenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia. Potest tamen conuenire cum patientia duplici ratione. Primo quidem, quia patientia, sicut & fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum. Quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere. Si autem in longinquum differatur illud bonum, mala autem oporteat in præsenti sustinere, difficilius est. Secundo, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam: secundum illud Prouer. 13. Spes quæ differtur, affligit animam. Vnde & in sustinendo huiusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut & in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic ergo secundum quod sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendi, & dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem; & labor quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam: tam longanimitas, quam etiam constantia, sub patientia comprehenduntur. Vnde & Tullius * diffiniens patientiam, dicit, quod patientia est honestatis ac vtilitatis causa voluntaria, ac diuturna perpessio rerum ** In lib. 2 de inuēt. in fol. 3. ante fin. lib.*

ardua

arduarum ac difficilium. Quod dicit, arduarum, pertinet ad constantiam in bono. Quod dicit, difficilium, pertinet ad grauitatem mali, quam proprie respicit patientia. Quod vero addit, diuturna, siue diutina, pertinet ad longanimitatem, secundum quod conuenit cum patientia.

Et per hoc patet responsio ad Primum & Secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est longinquum loc quamuis sit remotum à nobis, non tamen est simp'i. ter remotum à natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore: & ideo non est similis ratio. Et præterea, quod est longinquum loco, non affert difficultatem, nisi ratione temporis: quia quod est longinquum loco à nobis, tardius tempore ad nos potest peruenire.

Quartum concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentiæ, quam gloss. * assignat, quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile, quod diu perseuerant in malo. Et ideo dicitur quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur. Et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi, qui ex superbia peccant.

Cir. in argum. Sed contra.

QVAESTIO CXXXVII.

674 *De perseuerantia, in quatuor articulos diuisa.*

Inf. ar. 2. co. & ad 1. & 2. q. 138. a. 1. con. & 3. d. 33. q. 3 a. 3. q. 1. ad 4. & q. 4. ad 1.

DEinde considerandum est de perseuerantia, & vitiis oppositis.

CIRCA perserantiam autem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum perseuerantia sit virtus?

¶ Secundo, vtrum sit pars fortitudinis?

¶ Tertio, quomodo se habeat ad constantiam?

¶ Quarto, vtrum indigeat auxilio gratiæ?

Art. 1. *Vtrum perseuerantia sit virtus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod perseuerantia non sit virtus. Quia, vt Philosoph. dicit in 7. Ethic. * continentia est potior, quam perseuerantia. Sed continentia non est virtus, vt dicitur in 4. Ethic. † Ergo perseuerantia non est virtus.

¶ 2. Præterea, Virtus est, qua recte viuitur, secundum Augustin. in lib. de libero arbit. * Sed sicut ipse dicit in lib. de perseuerantia †, Nullus potest dici perseuerantiam habere quamdiu viuit, nisi perseueret vsque ad mortem. Ergo perseuerantia non est virtus.

** l. 7. c. 7. cir. med. tom. 5. † l. 4. circa fi. c. 5. * li. 2. de libe. arb. c. 9. 1. 1. † Aug. li. de bono perseuer. c. 1. to. 7.*

¶ 3. Præterea, Immobiliter persistere in opere virtutis

virtutis requiritur ad omnem virtutem, vt patet in 2. Ethic. * Sed hoc pertinet ad rationem perseuerantiæ. * Dicit enim Tullius in sua Rhet. † quod perseuerantia est in ratione bene considerata, stabilis & perpetua permansio. Ergo perseuerantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis. *lib. 2. c. 4 t. 5.* †*lib. 2. de Inuent. in fol. 3. ante fi.*

SED contra est, quod Andron. dicit, quod perseuerantia est habitus eorum, quibus immanendum est, & non immanendum, & neutrorum. Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid, vel omittendum est virtus. Ergo perseuerantia est virtus. *& lib.*

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosoph. in 2. Ethicor. * virtus est circa difficile & bonum. Et ideo vbi occurrit specialis ratio difficultatis, vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem & difficultatem ex duobus. Vno quidem modo, ex ipsa specie actus, quæ accipitur secundum rationem proprij obiecti. Alio modo ex ipsa diuturnitate temporis. Nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono vsque ad consummationem, pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia & fortitudo sunt speciales virtutes, eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet; altera autem moderatur timores & audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est: ita etiam perseuerantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est. *li. 2. Eth. c. 3 in fine, t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosoph. accipit ibi perseuerantiam, secundum quod aliquis perseuerat in his, in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, vt plurimum, non diu sustinentur: quia, vt frequentius, cito transeunt. Vnde respectu illorum non est præcipua laus perseuerantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa, quæ opponuntur delectationibus tactus: quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ: puta, circa defectum ciborum, & aliorum huiusmodi, quæ quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu sustinere illi, qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur: sicut patet in temperato, in quo huiusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, vtpote non habens perfectam virtutem modificantem

has passiones. Et ideo si accipiatur hoc modo perseuerantia, non est virtus perfecta: sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseuerantiam, secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest conuenire etiam habenti perfectam virtutem: cui etiam si persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Vnde talis perseuerantia potest esse virtus: quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni, quam secundum rationem difficilis.

Ad secundum dicendum, quod eodem nomine quandoque nominatur, & virtus, & actus virtutis, sicut Aug. * dicit super Ioan. Fides est credere quod non vides. Potest tamen contingere quod aliquis habeat habitum virtutis qui tamen non exercet actum: sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit: puta, si ædificator incipiat ædificare, & non compleat domum. Sic ergo dicendum est, quod nomen perseuerantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseuerare: quandoque autem pro actu quo quis perseuerat: & quandoque quidem habens habitum perseuerantiæ, eligit quidem perseuerare, & incipit exequi aliquandiu persistendo: non tamen complet actum, quia non persistit vsque ad finem. Est autem duplex finis. Vnus quidem, qui est finis operis: alius autem, qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseuerantiam pertinet, vt aliquis perseueret vsque ad terminum virtuosi operis: sicut quod miles perseueret vsque ad finem certaminis, & magnificus vsque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare, sicut fidei, spei, & charitatis: quia respiciunt vltimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseuerantiæ vsque ad finem vitæ. Et secundum hoc Aug. * accipit perseuerantiam pro actu perseuerantiæ consummato.

Tract. 79 paulo a prin. t. 9.

loc. cit. in arg.

Ad tertium dicendum, quod immobiliter persistere virtuti potest conuenire dupliciter. Vno modo, ex propria intentione finis. Et sic diu persistere vsque ad finem in bono, pertinet ad specialem virtutem, quæ dicitur perseuerantia: quæ hoc intendit, sicut specialem finem. Alio modo, ex comparatione habitus ad subiectum. Et sic immobiliter persistere, consequitur quamlibet virtutem, in quantum est qualitas difficile mobilis.

Art.

Art. 2. *Verum perseuerantia sit pars fortitudinis?* 674

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod perseuerantia non sit pars fortitudinis: quia vt Philosophus dicit in 7. Ethic. * Perseuerantia est circa tristitias tactus. Sed huiusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseuerantia magis est pars temperantiæ, quam fortitudinis. *Supra q. 128. cor. & ad 5. & 6. et 3. dis 33. q. 3. a. 3. q. 1. & 4. cor. c. 4. & 7. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur. Sed perseuerantia non importat moderantiam passionum: quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseuerans laudabilior videtur. Ergo videtur, quod perseuerantia non sit pars alicuius virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

¶ 3. Præterea, Aug. † dicit in lib. de Perseuerantia, quod perseuerantiam nullus potest amittere. Alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseuerantia est potior omnibus allis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam eius pars. Ergo perseuerantia non est pars alicuius virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis. *Ex c. 1. & 5 habetur. t. 7.*

SED contra est, quod Tullius * ponit perseuerantiam partem fortitudinis. **lib. 1. de Inuent.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, virtus principalis est cui principaliter ascribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, in quantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum, & optimum est illud obseruare. Et secundum hoc dictum est *, quod fortitudo est principalis virtus quia firmitatem seruat in his, in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est, quod fortitudini adiungatur (sicut secundaria virtus principali) omnis illa virtus, cuius laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem, quæ prouenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseuerantiæ: nec hoc est ita difficile, sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseuerantia adiungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali. *in f. 3. ante fine libri. † q. 113. a. 11. & 1. 2. q 61. a. 3. & 4. * q. 123. art. 11.*

Ad primum ergo dicendum, quod annexio secundariæ virtutis ad principalem, non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum: quia forma in vnoquoq; potior est, quam materia. Vnde licet perseuerantia magis videtur conuenire in materia cum temperantia, quam cum fortitudine: tamen in modo magis conuenit cum fortitudine, in quantum firmitatem seruat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad secundum dicendum, quod illa perseuerantia de qua loquitur Philosophus, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis, & voluntatis. Sed perseuerantia secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis, aut defectus propter diuturnitatem. Vnde hæc virtus est in irascibili, sicut & fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod August. ibi loquitur de perseuerentia, non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum vsque in finem: secundum illud Matthæi 24. Qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit Et ideo contra rationem perseuerantiæ sic acceptæ, esset, quod amitteretur, quia iam non duraret vsque in finem.

675 Art. 3. *Vtrum constantia pertineat ad perseuerantiam?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod constantia non pertineat ad perseuerantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, vt supra dictum est *. Sed patientia differt à perseuerantia. Ergo constantia non pertinet ad perseuerantiam.

q. præc. art. 5.

¶ 2. Præterea, Virtus est circa difficile bonum. Sed in paruis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam, quam ad perseuerantiam.

¶ 3. Præterea, Si ad perseuerantiam pertineret constantia, in nullo videretur à perseuerantia differre: quia vtrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem. Nam Macrob. * condiuidit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseuerantia, vt supra dictum † est. Ergo constantia non pertinet ad perseuerantiam.

lib. 1. in somn. Scipion. in f. 2. ante me. lib.

† q. 128. arg. 6.

SED contra est, quod aliquis dicitur esse constans, ex eo quod in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseuerantiam: vt patet ex diffinitione, quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseuerantiam.

RESPONDEO dicendum, quod perseuerantia, & constantia conueniunt quidem in fine: quia ad vtrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono. Differunt autem secundum ea, quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam virtus perseuerantiæ proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem, quæ prouenit ex ipsa diuturnitate actus. Constantia autem facit firmiter

persistere in bona contra difficultatem, quæ prouenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseuerantia, quam constantia: quia difficultas quæ est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis, quam illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod exteriora impedimenta persistendi in bono, præcipue sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, vt dictum * est. Et ideo constantia secundum finem conuenit cum perseuerantia: secundum autem ea quæ difficultatem inferunt, conuenit cum patientia. Finis autem potior est. Et ideo constantia magis pertinet ad perseuerantiam, quam ad patientiam.

q. præced. art. 1.

676

Ad secundum dicendum, quod in magnis operibus persistere difficilius est. Sed in paruis vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem: & si non ex magnitudine actus, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseuerantia. Et ideo constantia potest ad vtrumque pertinere.

1.2.q.109. a.9.& 10. & q.114. art.2.cor. Et 2. d. 20. in ex- posi. lit. ad 2. Et 3. contra c. 155. Et veri. q. 24 a.13. & q. 27. a.5. ad 3. Et Ps. 31. col 6. et lo.7. ec. 1. co. prin.

Ad tertium dicendum, quod constantia pertinet quidem ad perseuerantiam, in quantum conuenit cum ea: non tamen est idem ei, in quantum differt ab ea, vt dictum est.

Art. 4. *Vtrum perseuerantia indigeat auxilio gratiæ?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod perseuerantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseuerantia enim est quædam virtus, vt dictum est *. Sed virtus, vt Tullius dicit in sua Rhetorica †, agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseuerandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

** art. 1.*
† lib. 2. de inuent. in fol. 4. inte fin. lib.

¶ 2. Præterea, Donum gratiæ Christi est maius, quam nocumentum, quod Adam intulit: vt patet ad Rom. 5. Sed ante peccatum sic conditus fuit homo, vt posset perseuerare per id quod acceperat: sicut August. dicit in lib. de Correct.* & gratia. Ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseuerare absque auxilio nouæ gratiæ.

** c. 11. in med. t. 7.*

¶ 3. Præterea, Opera peccati quandoque sunt difficiliora, quam opera virtutis. Vnde ex persona impiorum dicitur Sap. 5. Ambulauimus vias difficiles. Sed aliqui perseuerant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseuerare absque auxilio gratiæ.

SED contra est, quod August. dicit in lib. de Perseuerantia *. Asserimus donum Dei esse perseue-

** c. 1. in princ. t. 7.*

 rantiam,

¶ Primo, de mollitie.

¶ Secundo, de pertinacia.

Art. 1. *Vtrum mollities opponatur perseuerantia?* 677

AD primum sic proceditur. Videtur, quod mollities non opponatur perseuerantiæ. Quia super illud 1. ad Corinth. 6. Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores: glossa* exponit molles, id est, pathici, hoc est, muliebria patientes. Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseuerantiæ. *[Infr. a. 2. cor.] [gl. interlin. ibid.]*

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 7. Ethicor.* quod delicia mollities quædam est. Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseuerantiæ, sed magis temperantiæ. *[c. 7. to. 5.]*

¶ 3. Præterea, Philosophus ibidem* dicit, quod lusiuus est mollis. Sed esse immoderate lusiuum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorum, vt dicitur in 4. Ethicor.† Ergo mollities non opponitur perseuerantiæ. *[lib. 7. Eth. ca. 7. post med. t. 5.] [† c. 8. t. 5.]*

SED contra est, quod Philos. dicit in 7. Ethicor.* quod molli opponitur perseueratiuus. *[c. 7. t. 5.]*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, laus perseuerantiæ in hoc consistit, quod aliquis non recedit à bono propter diuturnam tolerantiam difficilium, & laboriosorum: cui directe videtur opponi, quod aliquis de facili recedat à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei. Nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti: nam & parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valde grauiter impellentibus. Vnde Philos. dicit in 7.* Ethic. quod si quis à fortibus, & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitijs, non est admirabile, sed condonabile, si contratendat. Manifestum est autem, quod grauius impellit metus periculorum, quam cupiditas delectationum. Vnde Tullius dicit in 1. de Offic.* Non est consentaneum qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate; nec qui inuictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate. Ipsa etiam voluptas fortius mouet attrahendo, quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo: quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum Philosoph.* proprie mollis dicitur, qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili mouenti. *[q. praeced. a. 1. & 2.] [c. 7. à med. t. 5.] [lib. 1. in c. Vera magnanimitas in duobus sita est.] [* lib. 7. Eth. c. 7. à med. elicitur, t. 5.]*

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta mollities causatur dupliciter. Vno modo, ex consuetudine. Cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere. Alio modo, ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur fœminæ ad masculos, vt

l.7.c.7. à med. t.5. Philosophus dicit in 7. Ethicor. * Et ideo illi qui muliebria patiuntur, molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad secundum dicendum, quod voluptati corporali opponitur labor. Et ideo res laboriosæ tantum impediunt voluptates. Delitiosi autem dicuntur, qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Vnde dicitur Deuter. 18. Tenera mulier, & delicata, quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem. Et ideo delicia mollities quædam est. Sed mollities proprie respicit defectum delectationum, deliciæ autem causam impeditiuam delectationis, puta, laborem, vel aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod in ludo duo est considerare. Vno quidem modo delectationem: & sic inordinate lusiuus opponitur eutrapeliæ. Alio modo in ludo consideratur quædam remissio siue quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa, pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

678 Art. 2. *Vtrum pertinacia opponatur perseuerantiæ?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod pertinacia non opponatur perseuerantiæ. Dicit enim

l.31.c.31. Gregorius trigesimoprimo Moralium *, quod pertinacia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non opponitur perseuerantiæ, sed magis magnanimitati,

q.132.a.2. vt supra dictum est †. Ergo pertinacia non opponitur perseuerantiæ.

¶ 2. Præterea, Si opponitur perseuerantiæ, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi & tristitiæ: quia, vt dicit Philo-

lib.7.c.9. ant. med tom.5. sophus in 7. Ethicor.* Gaudent vincentes, & tristantur si sententiæ eorum infirmæ appareant. Si autem per defectum, erit idem quod mollities: quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseuerantiæ.

¶ 3. Præterea, Sicut perseuerans persistit in bono contra tristitias, ita continens & temperatus contra

delecta

delectationes, & fortis contra timores, & mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseuerantiæ, quam aliis virtutibus.

SED contra est, quod Tullius dicit in sua Rhet.* quod ita se habet pertinacia ad perseuerantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, vt supra dictum est †. Ergo & pertinacia perseuerantiæ.

*l. 2. de inuentione inf. 4. ante fi. lib.

† q. 92. a. 1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Isidor. dicit in lib. Etymol.* pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, & quasi ad omnia tenax. Et hic idem dicitur peruicax, eo quod in proposito suo ad victoriam perseuerat. Antiqui enim dicebant vitiam, quam nos victoriam. Et hos Philosoph. vocat in 7. Ethic. † ischyrognomones*, id est, fortis sententiæ vel † idiognomones, id est, propriæ sententiæ: quia scilicet perseuerant in propria sententia plus quam oportet. Mollis autem minus quam oportet: perseuerans autem secundum quod oportet. Vnde patet quod perseuerantia laudatur sicut in medio existens: pertinax autem vituperatur secundum excessum medij: mollis autem secundum defectum.

* l. 10. c. 15. & in. cipit. Praedes quasi paruiante med.

† l. 7. c. 9. tom. 5.

* ischyrognomones.

† idiognomones.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare. Et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra *, quod oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

q. 127. a. 2. ad 1. & q. 133. a. 2.

Ad secundum dicendum, quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates: habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut & fortis, & etiam perseuerans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quod nimis eam appetit, & contrariam tristitiam fugit: assimilatur incontinenti vel molli.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes, etsi persistant contra impetus passionum, non tamen propriè laus earum est ex persistendo, sicut laus perseuerantiæ. Laus vero continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseuerantiæ.

QVÆSTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de dono, quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum fortitudo fit donum?

¶ Secundo, quid respondeat ei in beatitudinibus, & fructibus.

Art. I. *Vtrum fortitudo sit donum?*

679 AD primum sic proceditur. Videtur, quod forti-
3.dis.34. tudo non sit donum. Virtutes enim à donis dif-
q.2.a.2. ferunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet po-
cor.col.2. ni donum.
fi.& q.3. ¶ 2. Præterea, Actus donorum manet in patria,
a. 1.q.1. vt supra habitum est *. Sed actus fortitudinis non
* 1.2.q. manet in patria. Dicit enim Gregor. in 1. Moral. †
68.ar.6. quod fortitudo dat fiduciam trepidanti contra aduer-
† *lib.1.c.* sa, quæ nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non est
32.ante donum.
medium. ¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 2. de Doct. Christ * quod
* *l.2.c.7* fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera iu-
in med. cunditate seipsum sequestrare. Sed circa noxias iucun-
tom.3. ditates, seu delectationes magis consistit temperantia quam fortitudo. Ergo videtur, quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

SED contra est, quod Isai. 11. fortitudo inter alia dona Spiritus sancti computatur.

RESPONDEO dicendum, quod fortitudo importat quandam animi firmitatem, vt supra dictum est *. Et hæc quidem firmitas animi requiritur, & in
q.123.4. bonis faciendis, & in malis perferendis, & præcipue
2.& 1.2. in arduis bonis, vel malis. Homo autem secundum
q.61.a3. proprium & connaturalem sibi modum, hanc firmitatem in vtroque potest habere, vt non deficiat à bono propter difficultatem, vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius grauis mali perferendi. Et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis, vel generalis, vt supra dictū est *. Sed vlterius à Spiritu sancto
q.123. mouetur animus hominis ad hoc quod perueniat ad
a.2. finem ciuslibet operis inchoati, & euadat quæcumque pericula imminentia: quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis, vt consequatur finem sui operis, vel euadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte. Sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine, cum perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, & euasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum Spiritus sancti poni-
1.2.q.68 tur. Dictum est enim supra *, quod dona respiciunt
ar.2. motionem animæ à Spiritu sancto.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo, quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula. Sed non sufficit dare fiduciam euadendi quæcumque pericula: sed hoc pertinet ad fortitudinem, quæ est donum Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod dona non habent eosdem actus in patria, quos habent in via. Sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Vnde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate à laboribus & malis.

Ad tertium dicendum, quod donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secũdum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur à dono consilij, quod videtur præcipue esse de melioribus bonis.

Art. 2. *Vtrum quarta beatitudo, scilicet, beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, respondeat dono fortitudinis?* 680

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod quarta beatitudo, scilicet, beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti iustitiæ, sed potius donum pietatis. Sed esurire, & sitire iustitiam pertinet ad actum iustitiæ. Ergo beatitudo ista, magis pertinet ad donum pietatis, quam ad donum fortitudinis. *inf. q. 83. a 9. ad 3. & 121. q. 66. ar. 3. ad 3. & 3 dis. 34. q. 1. a. 4. & 6. co.*

¶ 2 Præterea, Esuries & sitis iustitiæ importat desiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, vt supra habitum est *. Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ. *q. 45. in diuisione q.*

¶ 3. Præterea, Fructus consequuntur ad beatitudines: quia de ratione beatitudinis est delectatio, vt dicitur in 1. Eth. * Sed in fructibus non videtur aliquid poni, quod pertineat ad fortitudinem. Ergo neque beatitudo aliqua ei respondet. *l. 1. c. 8. à me. to. 5.*

SED contra est, quod Aug. dicit in lib. de sermone dom. in monte *. Fortitudo congruit esurientibus & sitientibus: laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis; amorem à terrenis & corporalibus auertere cupientes. *lib. 1. c. 9. ante me. tom. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, August. † attribuit beatitudines donis, secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua conuenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie & siti iustitiæ, attribuit quarto *q. 121. a. 2 † loco cit. in arg. sed cõtra*

dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua
art. præc. ad 3. conuenientia: quia sicut dictum est *, fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum, quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera iustitiæ, sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio: quod potest significari per famem & sitim iustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Chrysost. dicit super Matth. * Iustitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam vniuersalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera: vt dicitur in 5. Ethic.† in quibus arduum intendit fortitudo, quæ est donum.

hom. 6. ex varius loc. in Mat. t. 2. *† l. 5. Eth. c. 1. & 2.* ** q. 23. a. 8. ad 3. & 1. 2. q. 68. a. 4. ad 3*

Ad secundum dicendum, quod charitas est radix omnium donorum & virtutum, vt supra dictum est *. Et ideo quicquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere.

Ad tertium dicendum, quod inter fructus ponuntur duo, quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet patientia, quæ respicit sustinentiam malorum; & longanimitas, quæ respicere potest diuturnam expectationem & operationem bonorum.

QVAESTIO CXL.

De præceptis fortitudinis, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de præceptis fortitudinis.

¶ Et primo de præceptis ipsius fortitudinis.

¶ Secundo, de præceptis partium eius.

681 Art. I. *Vtrum conuenienter in lege diuina, præcepta fortitudinis tradantur?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non conuenienter in lege diuina, præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim noua perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, vt patet Deuter. 20. Ergo & in noua lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

¶ 2. Præterea, Præcepta affirmatiua videntur esse potiora præceptis negatiuis: quia affirmatiua includunt negatiua, sed non è conuerso. Inconuenienter ergo in lege diuina ponuntur præcepta fortitudinis solum negatiua, timorem prohibentia.

¶ 3. Præterea, Fortitudo est vna de virtutibus principalibus, vt supra habitum est *. Sed præcepta ordinantur ad virtutes, sicut ad fines: vnde debent eis proportionari. Ergo & præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

q. 123. a. 11 & 12 q. 61. a. 2.

SED

SED contrarium apparet ex traditione sacræ Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Vnde secundum diuersos fines, quos intendit legislator, oportet diuersimode præcepta legis institui. Vnde & in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis diuinæ est, vt homo inhæreat Deo. Et ideo præcepta legis diuinæ tam de fortitudine, quam de aliis virtutibus dantur, secundum quod conuenit ordinationi mentis in Deum. Et propter hoc Deu. 20. dicitur, Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, & pro vobis contra aduersarios dimicabit. Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inueniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus testamentum habebat temporalia promissa, nouum autem spiritualia & æterna, vt August. dicit contra Faust. * Et ideo necessarium fuit, vt in veteri lege populus instrueretur qualiter pugnare deberet, etiam corporaliter, pro terrena possessione acquirenda. In nouo autem testamento instruendi fuerunt homines, qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitæ æternæ peruenirent: secundum illud Matth. 11. Regnum cælorum vim patitur, & violenti rapiunt illud. Vnde & Petrus præcipit 1. Petr. vlt. Aduersarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem deuoret, cui resistite fortes in fide. Et Iac. 4. Resistite diabolo, & fugiet à vobis. Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege diuina danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala: secundum illud Matth. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus.

l. 4. c. 2. in prin. t. 6. & etiam innuitur in l. con. Adimãtum in fi. c. 3. to. 6.

Ad secundum dicendum, quod lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea vero quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negatiue, quam affirmatiue.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, præcepta decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiæ, in quibus manifeste videtur esse ratio debiti. Non autem de actibus fortitudinis: quia non ita

q. 122. a. 1.

manI-

manifeste videtur esse debitum, quod aliquis pericula mortis non reformidet.

Art. 2. *Vtrum conuenienter tradantur præcepta in lege diuina de partibus fortitudinis?*

682 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter tradantur præcepta in lege diuina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia, & perseuerantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia, & magnanimitas, siue fiducia: vt ex supradictis patet *. Sed de patientia inueniuntur aliqua præcepta tradita in lege diuina; similiter etiam & de perseuerantia. Ergo pari ratione de magnificentia, & magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

* q. 128. ho. 35. in eu. nō re. mote ante med. lib. 1. de ser. do. in monte c. 34. 35. & 36. to. 4.

¶ 2. Præterea, Patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, vt Greg. dicit †. Sed de aliis virtutibus dantur absolute præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta, quæ intelligantur solum secundum præparationem animi, vt Augustinus dicit in libro de Sermo. Domini in monte.

¶ 3. Præterea, Patientia & perseuerantia sunt partes fortitudinis, vt dictum * est. Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmatiua, sed solum negatiua, vt supra habitum est †. Ergo etiam neque de patientia, & perseuerantia fuerunt danda præcepta affirmatiua, sed solum negatiua.

* q. 128. & 136. a. 4. & 137. ar. 2. † ar. pæc. ad 2.

SED contrarium habetur ex traditione sacræ Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod lex diuina perfecte informat hominem de his, quæ sunt necessaria ad recte viuendum. Indiget autem homo ad recte viuendum non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis & adiunctis. Et ideo in lege diuina sicut dantur conuenientia præcepta de actibus virtutum principalium: ita etiam dantur conuenientia præcepta de actibus secundarum virtutum & adiunctarum.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia & magnanimitas non pertinēt ad genus fortitudinis, nisi secundum quandam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis, quam sub præceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia, & de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem & labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam & perseuerantiam, non ratione alicuius magnitudinis in eis cōsideratæ, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patien-

patientia & perseuerantia fuerunt danda præcepta.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est *, præcepta affirmatiua, etsi semper obligent; non tamen obligant ad semper: sed pro loco & tempore. Et ideo sicut præcepta affirmatiua, quæ dantur de aliis virtutibus, sunt accipienda secundum præparationem animi, vt scilicet homo sit paratus ea adimplere cum opus fuerit: ita etiam & præcepta patientiæ. *q. 3. ar. 2.*

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, secundum quod distinguitur à patientia, & perseuerantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautius agendum. Nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia & perseuerantia sunt circa minores afflictiones & labores. Et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maxime in vniuersali.

QVAESTIO CXLI.

De temperantia, in octo articulos diuisa.

CONsequenter considerandum est de tēperantia. Et primo quidem de ipsa temperantia. Secundo de partibus eius. Tertio, de præceptis ipsius.

CIRCA temperantiam autem primo considerare oportet de ipsa temperantia. Secundo, de vitiis oppositis.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum temperantia sit virtus?
¶ Secundo, vtrum sit virtus specialis?
¶ Tertio, vtrum sit solum circa concupiscentias & delectationes?
¶ Quarto, vtrum sit solum circa delectationes tactus?
¶ Quinto, vtrum sit circa delectationes gustus, in quantum est gustus, vel solum in quantum est actus quidam?
¶ Sexto, quæ sit regula temperantiæ.
¶ Septimo, vtrum sit virtus cardinalis, seu principalis?
¶ Octauo, vtrum sit potissima virtutum?

683

Art. I. *Vtrum temperantia sit virtus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ: eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, vt dicitur in 2. Ethicor. * Sed temperantia retrahit à delectationibus, ad quas natura inclinat, vt dicitur in secundo Ethic. † Ergo temperantia non est virtus.

inf. q. 86 ar. 1. cor. & vir. q. 1. ar. 12. ad 23. & 3. Ethic. le. 19.
** in prin. tom 5.*
† c. 3. & 8

¶ 2. Præterea, Virtutes sunt connexæ adinuicem, vt

1.2.q.65. ar.1. vt supra habitum est *. Sed aliqui habent temperantiam, qui non habent alias virtutes. Multi enim inueniuntur temperati, qui tamen sunt auari, vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Cuilibet virtuti respondet aliquod donum, vt ex supradictis patet †. Sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere: quia iam in superioribus, dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus. 1.2.q.68.

c.15. post med.t.1. SED contra est, quod Aug. dicit in 6. Musicæ *, Ea est virtus, quæ temperantia nominatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, de ratione virtutis est, vt inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, vt Dionys. dicit 4. c. de diu. nom. * Et ideo virtus humana est quæ inclinat ad id, quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia: nam in ipso eius nomine importatur quædam moderatio, seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus. 1.2.q.55. ar.3. p.4.non remote à princ.

Ad primum ergo dicendum, quod natura inclinat in id quod est conueniens vnicuique. Vnde homo naturaliter appetit delectationem sibi conuenientem. Quia vero homo in quantum huiusmodi est rationalis, consequens est, quod delectationes sunt homini conuenientes, quæ sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia: sed potius ab his quæ sunt contra rationem. Vnde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed conuenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subiectæ rationi.

Ad secundum dicendum, quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam, quæ est virtus. Sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, vt supra dictum est *. Vel per consuetudinem acquisitæ, quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, vt supra dictum est †. 1.2.q.63. ar 1. 1.2.q.65. a 1, et q. 58.a.4.

Ad tertium dicendum, quod temperantiæ etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrænatur à delectationibus carnis: secundum illud Psal. 118. Confige timore tuo carnes meas. Donum autẽ timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat. Et secundum hoc correspondet virtuti spei, vt supra dictum est *. Secundaria autem q.19.a.9. ad 2.

potest

poteſt reſpicere quæcumque aliquis refugit ad vitandum Dei offenſam. Maxime autem homo indiget timore diuino ad fugiendum ea, quæ maxime alliciunt, circa quæ eſt temperantia. Et ideo temperantiæ etiam correſpondet donum timoris.

Art. 2. *Vtrum temperantia ſit ſpecialis virtus?* 684

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod temperantia non ſit ſpecialis virtus. Dicit enim Auguſtin. in lib. de moribus eccleſ.* quod ad temperantiam pertinet Deo ſeſe integrum incorruptumque ſeruare. Sed hoc conuenit omni virtuti. Ergo temperantia eſt virtus generalis. *infr. a. 4. ad 2.* *c. 15. circ. fin. & c. 19. t. 1.*

¶ 2. Præterea, Ambroſius dicit in 1. de Offic. † quod in temperantia maxime tranquillitas animi ſpectatur, & quæritur. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia eſt generalis virtus. *† cap. 43. in princ. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, Tullius dicit in 1. de Offic.* quod decorum ab honeſto nequit ſeparari; & quod iuſta omnia, decora ſunt. Sed decorum proprie conſideratur in temperantia, vt ibidem dicitur. Ergo temperantia non eſt ſpecialis virtus. *in cap. de temperāt. nō procul à princ.*

SED contra eſt, quod Philoſ. in 2. & 4. Ethicor.* ponit eam ſpecialem virtutem. *c. 7. lib. 4. c. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum conſuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia reſtringuntur ad ea, quæ ſunt præcipua inter illa, quæ ſub tali communitate continentur: ſicut nomen vrbis accipitur antonomaſtice pro Roma. Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi poteſt. Vno modo, ſecundum communitatem ſuæ ſignificationis. Et ſic temperantia non eſt virtus ſpecialis, ſed generalis: quia nomen temperantiæ ſignificat quamdam temperiem, id eſt, moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus & paſsionibus, quod eſt commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia à fortitudine, etiam ſecundum quod vtraque ſumitur vt virtus communis: nam temperantia retrahit ab his, quæ contra rationem appetitum alliciunt: fortitudo autem impellit ad ea ſuſtinenda, vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis. Si vero conſideretur antonomaſtice temperantia ſecundum quod refrænat appetitum ab his, quæ maxime alliciunt hominem: ſic eſt ſpecialis virtus, vtpote habens ſpecialem materiam, ſicut & fortitudo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea, quibus allicitur homo ad recedendum à regula rationis & legis diuinæ. Et ideo ſicut ipſum temperantiæ nomen poteſt dupliciter

pliciter sumi, vno modo communiter, alio modo excellenter: ita & integritas, quam temperantiæ Augu-
loco cita- stinus attribuit *.
to in arg. Ad secundum dicendum, quod ea circa quæ est temperantia maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia: vt infra dice-
a.4.& 5. tur *. Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamuis communiter conueniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod quamuis pulchritudo conueniat cuilibet virtuti; excellenter tamen attri-
a.4.p.1. buitur temperantiæ, duplici ratione. Primo quidem
circ.med. secundum communem rationem temperantiæ, ad
† a.4.& quam pertinet quædam moderata, & conueniens pro-
5.& 9. portio, in qua consistit ratio pulchritudinis: vt patet
seq.a.4. per Dionys. 4. cap. de diuin. nom. * Alio modo, quia ea
** l 10. in* à quibus refrænat temperantia, sunt infima in homine,
cap. cuius conuenientia sibi secundum naturam bestialem, vt in-
initiũ est fra dicetur †. Et ideo ex eis maxime natus est homo
humilis,& deturpari. Et per consequens pulchritudo maxime at-
in princ. tribuitur temperantiæ, quæ præcipue turpitudinem
illius. hominis tollit. Et ex eadem etiam ratione honestum
† 9 seq. maxime attribuitur temperantiæ. Dicit enim Isidor.
a.4. in lib. Etymol. * Honestus dicitur qui nil habet turpi-
685 tudinis. Nam honestas dicitur quasi honoris status:
sup.q.21. qui maxime consideratur in temperantia, quæ repellit
a 1.ad 1. vitia, maxime opprobriosa, vt infra dicetur †.
& q.23. Art. 3. *Vtrum temperantia sit solum circa concupiscen-*
a.4.ad 3. *tias, & delectationes?*

& q.95. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod tempe-
a.3.ad 2. rantia non sit solum circa concupiscentias, & de-
& inf. q. lectationes. Dicit enim Tullius in sua Rhetor. * quod
147.a.2. temperantia est rationis in libidinem, atque in alios
ad 3. & non rectos impetus animi firma & moderata domina-
12.q.35. tio. Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passio-
a.6.ad 3. nes. Ergo videtur, quod temperantia non sit solum
& 3.eth. circa concupiscentias & delectationes.
le.19.col. ¶ 2. Præterea, Virtus est circa difficile, & bonum.
1. Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxi-
** in lib.2.* me circa pericula mortis, quam moderari concupi-
de inuẽt. scentias & delectationes, quæ propter dolores, & pe-
in fol. 3. ricula mortis contemnuntur: vt Augustinus dicit in
ante fin. lib. 83. quæst. † Ergo videtur quod temperantiæ virtus
lib. non sit præcipue circa concupiscentias, & delecta-
† l.83.qq. tiones.
q.46.i.4. ¶ 3. Præterea, Ad temperantiam pertinet mode-
** c.4 ; .in* rationis gratia, vt Ambr. dicit in 1. de Offic. * Et Tull.
prin.c.1. dicit in 1. de Offic. quod ad temperantiam pertinet
omnis

omnis sedatio perturbationum animi, & rerum modus. Oportet autem modum ponere, non solum in concupiscentiis,& delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus, & quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias & delectationes.

SED contra est, quod Isidorus dicit in lib. Etymol. quod temperantia est, qua libido concupiscentiaque refrænatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, ad virtutem moralem pertinet conseruatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, vt supra dictum est †, cum de passionibus ageretur. Vnus quidem, secundum quod appetitus sensitiuus prosequitur sensibilia,& corporalia bona. Alius autem, secundum quod refugit sensibilia & corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitiui præcipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia & corporalia secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis seruiunt ei, sicut instrumenta, quibus ratio vtitur ad consecutionem proprij finis. Repugnant autem ei præcipue, secundum quod appetitus sensitiuus in ea tendit, non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie huiusmodi passiones moderari, quæ important persecutionem boni. Motus autem appetitus sensitiui refugientis mala sensibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum discessum: prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia & corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicuius boni: ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam, & delectationem: ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis prouenit ex absentia prædictarum delectationum.

* q. 123. a. 1. & 2. q. 136. a. 1.
† 1. 2. q. 23. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum

1.2.q.25. ctum est *, cum de passionibus ageretur, passiones
a.1.& 2. quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones, quæ pertinent ad prosecutionem boni. Et passiones irascibilis quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones, in quantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantia posteriorum. Qui enim non immoderate concupiscit, consequens est vt moderate speret, & moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia importat impetum quemdam appetitus in delectabile, qui indiget refrænatione: quod pertinet ad temperantiam. Sed timor importat retractionem quamdam animi ab aliquibus malis: contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias; fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum, quod exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus. Et ideo moderatio eorum dependet à moderatione interiorum passionum.

686 Art. 4. *Vtrum temperantia sit solum circa concupiscentias, & delectationes tactus?*

1.p.q.59. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod tempe-
a.4.ad 3. rantia non solum sit circa concupiscentias, & de-
& 12. q. lectationes tactus. Dicit enim Augustinus in lib. de
61.art.3. moribus Eccl. * quod munus temperantiæ est in coer-
cor.& 3. cendis, sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in
d.33.q.2. ea quæ nos auertunt à legibus Dei, & à fructu bonita-
art 2.q.2. tis eius. Et post pauca subdit †, quod officium tempe-
& 4.dis. rantiæ est contemnere omnes corporales illecebras,
49.q.3. laudemque popularem. Sed non solum cupiditates
a.5.q.2. delectationum tactus auertunt nos à legibus Dei, sed
co.& vir. etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sen-
q.1.a.12. suum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales:
ad 23.& & similiter cupiditates diuitiarum, vel etiam munda-
26. næ gloriæ. Vnde dicitur primæ ad Timothæum vlti-
* c.19.cir. mo, quod radix omnium malorum est cupiditas. Ergo
princ.t.1. temperantia non est solum circa concupiscentias de-
† eodem lectationum tactus.
lib. & c. ¶ 2. Præterea, Philosoph. dicit in 4. Ethic. * quod
dict.pau- ille qui est paruis dignus, & his dignificat seipsum, est
lo ant.fin. temperatus, non autem magnanimus. Sed honores
* c.3.cir- parui, vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt de-
ca pr.t.5. lectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem

sionem animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

¶ 3. Præterea, Ea quæ sunt vnius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse vnius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

¶ 4. Præterea, Delectationes spirituales sunt maiores, quam corporales, vt supra habitum est *, cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt à legibus Dei, & à statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ. Vnde & primo homini diabolus scientiam promisit, Genes. 3. dicens, Eritis sicut dij scientes bonum & malum. Ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus. 1. 2. q. 31. art. 5.

¶ 5. Præterea, Si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes: puta, circa eas, quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

SED contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. * quod temperantia proprie est circa concupiscentias, & delectationes tactus. c. 10. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, ita est temperantia circa concupiscentias, & delectationes, sicut fortitudo est circa timores, & audacias. Fortitudo autem est circa timores, & audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis. Vnde similiter temperantia oportet, quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conseruatur natura indiuidui per cibum & potum; & natura speciei per coniunctionem maris, & fœminæ. Et ideo circa delectationes ciborum, & potuum, & circa delectationes venereorum, est proprie temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Vnde relinquitur, quod temperantia sit circa delectationes tactus. art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod August. ibi videtur accipere temperantiam, non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam: sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis

in quacumque materia : quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamuis etiam dici possit, quod ille qui potest refrænare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrænare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem, & proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus ; secundario autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum , quod Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum : dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata : non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ , quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum , quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus , & aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes , nisi in ordine ad sensibilia tactus : sicut leo delectatur videns ceruum , vel audiens vocem eius propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus , non solum propter hoc , sed etiam propter conuenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia , non principaliter , sed ex consequenti. In quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui conuenientiam , (sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato) ista delectatio non pertinet ad conseruationem naturæ. Vnde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem , vt circa eas antonomastice temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum , quod delectationes spirituales, etsi secundum suam naturam sint maiores delectationibus corporalibus , tamen non ita percipiuntur sensu : & per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitiuum , contra cuius impetum bonum rationis conseruatur per moralem virtutem. Vel dicendum , quod delectationes spirituales , per se loquendo , sunt secundum rationem. Vnde non sunt refrænandæ nisi per accidens , In quantum scilicet vna delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori & magis debita.

Ad quintum dicendum , quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conseruationem. Et ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

Art. 5. *Vtrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia?* 687

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis & potibus, qui magis sunt necessarij ad hominis vitam, quam delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundum prædicta *, temperantia est circa delectationes eorum, quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus, quam circa proprias delectationes tactus. *3. Ethic. lec. 19. co 5.* *a. 3. & 4. præc.*

¶ 2. Præterea, Temperantia est circa passiones, magis quam circa res ipsas. Sed sicut dicitur in 2. de anima *, tactus videtur esse sensus alimenti quantum ad ipsam substantiam alimenti. Sapor autem, qui est proprie obiectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum. *text. 28. tom 2.*

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur in 7. Ethic. * circa eadem sunt temperantia & intemperantia, continentia & incontinentia, perseuerantia & mollities: ad quam pertinent deliciæ. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio, quæ inest saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus. *c 4. 5. & 7. & li. 3 c 10. à med. t. 5.*

SED contra est, quod Philosophus dicit *, quod temperantia & intemperantia videntur gustu parum, vel nihil vti. *li. 3. Eth. c. 10. à med. t. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est †, temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maxime pertinent ad conseruationem humanæ vitæ, vel in specie, vel in indiuiduo: in quibus cōsideratur aliquid principaliter, aliquid secundario. Principaliter quidem, ipse vsus necessariorum; puta vel fœminæ, quæ est necessaria ad conseruationem speciei; vel cibi & potus, quæ sunt necessaria ad conseruationem indiuidui. Et ipse vsus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adiunctam. Secundario autem consideratur circa vtrumque vsum aliquid, quod facit ad hoc, quod vsus sit magis delectabilis: sicut pulchritudo & ornatus fœminæ, & sapor delectabilis in cibo, & etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quæ per se consequitur ipsum vsum necessariarū rerum, quarum omnis vsus est in tangendo. Circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus, est temperantia & intemperantia. Secundario, *art. præc.*

in

in quantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem vsum rerum necessariarum, quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui, quam alij sensus: ideo temperantia magis est circa gustum, quam circa alios sensus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ipse vsus ciborum, & delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinent. Vnde Philosophus dicit in secundo de Anima *, quod tactus est sensus alimenti. Nutrimur enim calido & frigido, humido & sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, in quantum sunt signa conuenientis nutrimenti.

text. 28. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quod delectatio saporis est quasi superueniens: sed delectatio tactus per se consequitur vsum cibi & potus.

Ad tertium dicendum, quod deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti: sed secundario in exquisito sapore & præparatione ciborum.

688 Art. 6. *Vtrum regula temperantiæ, sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ?*

Infr. qu. 142. a. 1. con. & 12 q. 63. a. 4. cor. & 4. d. 15. q. 3 a. 1. q. 4. co. & Malo q. 14. a. 1. ad 1.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod regula temperantiæ non sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia cum sit virtus animæ, est superior quam necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

¶ 2. Præterea, Quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque aliqua delectatione vteretur supra necessitatem naturæ, (quæ valde modicis contenta est) peccaret contra temperantiam: quod videtur esse inconueniens.

¶ 3. Præterea, Nullus attingens regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque vteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis à peccato. Hoc autem videtur esse falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

c. 21. cir. fin. t. 1.

SED contra est, quod Augustinus dicit * in lib. de moribus Eccl siæ, Habet vir temperans in rebus huius vitæ, regulam vtroque testamento firmatam, vt eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet: sed ad vitæ huius atque officiorum necessitatem, quantum satis est, vsurpet, vtentis modestia, non amantis affectu.

RE

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra * dictis patet, bonum virtutis moralis præcipue consistit in ordine rationis. Nam bonum hominis est secundum rationem esse, vt * Dion. dicit 4. c. de diuin. nomin. Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc, quod aliqua in finem ordinat: & in hoc ordine maxime consistit bonum rationis. Nam bonum habet * rationem finis, & ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia, quæ in vsum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam huius vitæ necessitatem, sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitæ, sicut regulam delectabilium, quibus vtitur: vt scilicet tantum eis vtatur, quantum necessitas huius vitæ requirit. *a. 1. huius q. & q. 109. a. 7. & q. 123. a. 1.* *p. 4. non mul. procul à fin.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * dictum est, necessitas huius vitæ habet rationem regulæ, in quantum est finis. Considerandum est autem, quod quandoque aliud est finis operantis, & aliud finis operis. Sicut patet quod ædificationis finis est domus: sed ædificatoris finis quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis & regula est beatitudo. Sed eius rei, qua vtitur, finis & regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in vsum vitæ venit. *in corpore art.*

Ad secundum dicendum, quod necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter. Vno modo, secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res nullo modo potest esse: sicut cibus est necessarius animali. Alio modo, secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res non potest conuenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Vnde Philosophus * dicit in 3. Ethicorum, quod temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. Alia verò quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis, & his temperatus nullo modo vtitur; hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam vero sunt quæ non sunt his impedimenta: & his moderate vtitur pro loco & tempore, & congruentia eorum, quibus conuiuit. Et ideo ibidem * Philosophus dicit, quod etiam temperatus appetit talia delectabilia, quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia. *c. 11. ad fi. tom. 5.* *Ibidem.*

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, temperantia respicit necessitatem quantum ad conuenientiam vitæ: quæ quidem attenditur non solum secundum conuenientiam corporis, sed etiam secundum *in corpore art.*

conuenientiam exteriorum rerum, puta diuitiarum & officiorum; & multo magis secundum conuenien-
li.3.c.11 tiam honestatis. Et ideo * Philosophus ibidem subdit,
tom.5. quod in delectabilibus, quibus temperatus vtitur, non solum considerat, vt non sint impeditiua sanitatis & bonæ habitudinis corporalis: sed etiam vt non sint præter bonum, id est, contra honestatem; & quod non sint supra substantiam, id est, supra facultatem di-
c.21. cir. uitiarum. Et Aug. * dicit in lib. de moribus Ecclesiæ,
fin.t.1. quod temperans respicit non solum necessitatem huius vitæ, sed etiam officiorum.

689 Art. 7 *Vtrum temperantia sit virtus cardinalis?*

1.2.q.71. AD septimum sic proceditur. Videtur, quod tempe-
& q.60. rantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim vir-
a.1.& 4. tutis cardinalis à ratione dependet. Sed temperantia
so. & 3. est circa ea quæ magis distant à ratione, scilicet circa
d.33.q.2 delectationes, quæ sunt nobis & brutis communes, vt
a.1.& vi. dicitur in 3. * Ethic. Ergo temperantia non videtur
q.1.a.12. esse principalis virtus.
ad 24.25 ¶ 2. Præterea, Quanto aliquid est magis impetuo-
& 26.& sum, tanto difficilius videtur esse ad refrænandum. Sed
q.5.a.1. ira quam refrænat mansuetudo, videtur esse impetuo-
* c.10. à sior, quam concupiscentia, quam refrænat temperan-
med. t.5. tia. Dicitur enim Prouerb. 27. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor; & impetum concitati spiritus ferre quis poterit? Ergo mansuetudo est principalior virtus, quam temperantia.

¶ 3. Præterea, Spes est principalior motus ani-mæ, quam desiderium & concupiscentia, vt * supra
1.2.q.25 habitum est. Sed humilitas refrænat præsumptionem
ar.4. immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus, quam temperantia, quæ refrænat concupiscentiam.

SED contra est, quod * Greg. in 2. Moral. ponit
c.36.an- temperantiam inter virtutes principales.
te med. RESPONDEO dicendum, quod sicut sup
q.123.a. dictum est, virtus principalis seu cardinalis dicitur,
11.& 1. quæ principalius laudatur ex aliquo eorum, quæ com-
2.q.61. muniter requiruntur ad rationem virtutis: moderatio
ar.3. autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quæ est temperantia: tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, & ideo difficilius est ab eis abstinere, & concupiscentias earum refrænare; tum etiam quia earum obiecta magis sunt necessaria præsenti vitæ, vt ex * dictis patet. Et ideo temperantia ponitur virtus prin-
art.4. cipalis seu cardinalis.
huius q. Ad primum ergo dicendum, quod tanto maior ostendi

ftenditur agentis virtus, quanto in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur maior virtus rationis, quod potest etiam concupiscentias & delectationes maxime distantes moderari. Vnde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod impetus iræ causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua læsione contristante. Et ideo cito transit, quamuis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactus, procedit ex causa naturali: vnde est diuturnior & communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrænare.

Ad tertium dicendum, quod ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia. Et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia & delectatio tactus, vehementius mouent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

Art. 8. *Vtrum temperantia sit maxima virtutum?* 690

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambros. in primo de * Offic. quod in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur & quæritur. Sed virtus laudabilis est, in quantum est honesta & decora. Ergo temperantia est maxima virtutum. *l.1.c.43. in princ. tom.1.*

¶ 2. Præterea, Maioris est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrænare concupiscentias & delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad iustitiam. Ergo temperantia est maior virtus, quam iustitia.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse, & melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarius accidunt, quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt: & sic vsus temperantiæ est communior, quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus, quam fortitudo.

SED contra est, quod * Philosoph. dicit in primo Rhetor quod maximæ virtutes sunt quæ aliis maxime sunt vtiles. Et propter hoc fortes & iustos maxime honoramus. *lib.1.c.9. non multum à pr. tom.6.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut * Philosoph. dicit in 1 Ethic. bonum multitudinis diuinius est quam bonum vnius. Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior *lib.1.c.2. circ.fi.t.5.*

est. Iustitia autem & fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis, quam temperantia: quia iustitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum. Fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustinentur pro salute communi. Temperantia autem moderatur solum concupiscentias & delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Vnde manifestum est, quod iustitia & fortitudo sunt excellentiores virtutes, quam temperantia, quibus prudentia & virtutes theologicæ sunt potiores.

Ad primum ergo dicendum, quod honestas & decor maxime attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprij boni, sed propter turpitudinem contrarij mali, à quo retrahit, in quantum scilicet moderatur delectationes, quæ sunt nobis & brutis communes.

Ad secundum dicendum, quod cum virtus sit circa difficile & bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundum rationem boni, in quo excedit iustitia, quam secundum rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quam illa quæ consideratur, secundum quod aliquid frequenter occurrit: in quarum prima excedit fortitudo, in secunda, temperantia. Vnde simpliciter fortitudo est potior, licet quo ad aliquid possit dici temperantia potior, non solum fortitudine, sed etiam iustitia.

QVAESTIO CXLII.

De vitiis quæ aduersantur temperantiæ, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ.

CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum insensibilitas sit peccatum?

¶ Secundo, vtrum intemperantia sit vitium puerile?

¶ Tertio, de comparatione intemperantiæ ad timiditatem.

¶ Quarto, vtrum vitium intemperantiæ sit maxime opprobriosum?

Art. I. *Vtrum insensibilitas sit vitium?*

691

2. eth. le. 8. co. 3. & l. 3. le. 21. co. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere, videtur esse laudabile & virtuosum. Dicitur enim Dan, 10. In diebus illis ego Daniel lugebam.

bam trium hebdomadarum tempus : panem desiderabilem non comedi, & caro & vinum non introierunt in os meum : sed neque vnguento vnctus sum. Ergo insensibilitas non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Bonum hominis est secundum rationem esse, secundum * Dionys. cap.4.de Diuin. nom. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus, maxime promouet hominem in bono rationis. Dicitur enim Dan.1. quod pueris qui vtebantur leguminibus, dedit Deus & scientiam & disciplinam in omni libro & sapientia. Ergo insensibilitas quæ vniuersaliter repellit huiusmodi delectationes, non est vitiosa. *c.4. p.4. non multum procul à fi.*

¶ 3. Præterea, Illud per quod maxime receditur à peccato: non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi à peccato: quod aliquis fugiat delectationes: quod pertinet ad insensibilitatem. Dicit enim Philos. in 2.* Ethicor. quod abiicientes delectationem, minus peccabimus. Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum. *l.2.c.vlt. tom.5.*

SED contra, Nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, vt patet per * Philos. in 2.& 3.Ethic. Ergo insensibilitas est vitium. *l.2.c.7.et l.3.c.11. tom.5.*

RESPONDEO dicendum, quod omne illud quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis: & ideo naturalis ordo requirit, vt homo in tantum huiusmodi delectationibus vtatur, quantum necessarium est saluti humanæ, vel quantum ad conseruationem indiuidui, vel quantum ad conseruationem speciei. Si quis ergo in tantum delectationem refugeret, quod prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conseruationem naturæ, peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen, quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes, quandoque laudabile vel etiam necessarium est abstinere, propter aliquem finem: sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent à quibusdam delectationibus ciborum, potuum, & venereorum. Et etiam propter alicuius officij executionem: sicut athletas & milites necesse est à multis delectationibus abstinere, vt officium proprium exequantur. Et similiter pœnitentes ad recuperandam animæ sanitatem, abstinentia delectabilium, quasi quadam dieta vtuntur. Et homines volentes contemplationi & rebus diuinis vacare, oportet quod se magis à carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid prædictorum ad

S 3. insen-

insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel illa abstinentia à delectabilibus vtebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, vt secundum se malas: sed propter aliquem finem laudabilem, vt scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet à corporalibus delectationibus. Vnde & statim ibi subditur de reuelatione facta.

Ad secundum dicendum, quod quia ratione homo vti non potest sine sensitiuis potentiis, quæ indigent
q. 85. a. 3 organo corporali, vt in primo habitum est, necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione vtatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Vnde non potest esse bonum rationis in homine, si abstineat ab omnibus delectationibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis, plus vel minus indiget corporali virtute: secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus vti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt, vt contemplationi vacent, & bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, à multis delectabilibus laudabiliter abstinent: à quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus & generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad tertium dicendum, quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed vt vltra non quæratur, quam necessitas requirat.

692 Art. 2. *Vtrum intemperantia sit puerile peccatum?*

3. Eth. le. vlt. co. 3. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod intemperantia non sit puerile peccatum: quia super illud Matt. 18. Nisi conuersi fueritis, & efficiamini sicut paruuli, &c. dicit* Hieron. quod paruulus non perseuerat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur. Quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

*Matth. 18. super illud Quicumque humiliauerit se sicut, &c. l. 9. l. 3. c. 11. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Pueri non habent nisi concupiscentias connaturales. Sed circa connaturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, vt Philosophus dicit in 3. Ethic. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

¶ 3. Præterea, Pueri sunt fouendi & nutriendi. Sed concupiscentia & delectatio circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda & extirpanda: secundum illud ad Colos. 3. Mortificate membra vestra super

per terram, quæ sunt concupiscentia,&c. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

SED contra est, quod * Philosophus dicit in tertio Ethicor. quod nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata. *l. 3. c. vlt. in me. t. 9*

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Vno modo quia conuenit pueris. Et sic * Philosophus non intendit dicere quod peccatum intemperantiæ sit puerile. Alio modo secundum quamdam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantiæ, puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quo ad tria. Primo quidem, quantum ad id quod vterque appetit: sicut enim puer, ita & concupiscentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est: quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundum rationem: Vnde * Tullius dicit in 1. de Offic. quod pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo, in quo natura eius à reliquis animantibus differt. Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter concupiscentia non audit rationem, vt dicitur in 7. † Ethic. Secundo conueniunt quantum ad euentum. Puer enim si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate. Vnde Ecclesi. 30. dicitur, Equus indomitus euadit durus, & filius remissus euadit præceps. Ita etiam & concupiscentia si ei satisfiat: maius robur accipit. Vnde Aug. dicit in 7. Confess. Dum seruitur libidini, facta est consuetudo; & dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Tertio, quantum ad remedium quod vtrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur. Vnde dicitur Prouerb. 23. Noli subtrahere à puero disciplinam. Tu virga percuties eum, & animam eius de inferno liberabis. Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Aug. * dicit in sexto Musicæ, quod mente in spiritalia suspensa atque ibi fixa & manente, consuetudinis, scilicet carnalis concupiscentiæ impetus frangitur, & paulatim repressus extinguitur. Maior enim erat cum sequeremur, non tamen omnino nullus, sed certe minor cum refrænamus. Et ideo * Philosoph. dicit in 3. Ethicor. quod quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi viuere, sic & concupiscibile consonare rationi.

l. 3. c. vlt. tom. 5. *l. 1. in c. de temperantia, aliquantulum à prin.* *† l. 7. c. 6. cir. prin. tom. 5.* *li. 6 musicæ c. 11. cir. fi. l. 1.* *l. 3. c. vlt. in fi. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum modum, quo puerile dicitur id quod in pueris inuenitur. Sic autem non dicitur pec-

catum intemperantiæ puerile, sed secundum similitudinem vt * dictum est.

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter. Vno modo secundum genus suum. Et sic temperantia & intemperantia sunt circa concupiscentias naturales: sunt enim circa concupiscentias ciborum & venereorum, quæ ordinantur ad conseruationem naturæ. Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem eius quod natura ad sui conseruationem requirit. Et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura enim non requirit nisi id per quod subuenitur necessitati naturæ, in cuius desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum. Et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, vt * Philosophus dicit in 3. Ethicorum. Alia vero circa quæ plurimum peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinuenit: sicut curiose præparati cibi, & mulieres ornatæ. Et quamuis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione iam dicta *.

l. 3. c. 11. tom. 5.

in cor. ar.

Ad tertium dicendum, quod id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum & fouendum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis: non est fouendum, sed emendandum, vt * dictum est.

in eo. art.

693 Art. 3. *Vtrum timiditas sit maius vitium quam intemperantia?*

2. Eth. le. 2. cor. & & 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod timiditas sit maius vitium, quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur, quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini; quæ est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, vt ex * supradictis patet. Ergo timiditas est maius vitium, quam intemperantia.

q. prac. 2. & adiun. cto simul. art. 2. huius qu.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur. Vnde * Philosophus dicit in septimo Ethicor. quod si quis à fortibus & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile. Sed difficilius videtur vincere delectationes, quam alias passiones. Vnde in 2. * Ethic. dicitur, quod difficilius est contra voluptatem pugnare, quam contra iram, quæ videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia, quæ vincitur à delectatione, minus peccatum est, quam timiditas, quæ vincitur à timore.

l. 7. c. 7. à me. t. 5.

li. 2. c. 3. ad f. t. 5.

¶ 3. Præterea, De ratione peccati est, quod sit volunta-

luntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia. Nullus enim concupiscit intemperatus esse: aliqui tamen concupiscunt fugere pericula mortis: quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum grauius quam intemperantia.

SED contra est, quod Philosophus dicit in tertio Ethicorum * quod intemperantia magis assimilatur voluntario, quam timiditas. Ergo plus habet de ratione peccati. *l. 3. c. 12. in pr. t. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod vnum vitium potest alteri comparari dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius materiæ, vel obiecti. Alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et vtroque modo intemperantia est grauius vitium, quam timiditas. Primo namque ex parte materiæ. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maxima necessitas conseruandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conseruationem: quia, vt dictum * est intemperantia magis est circa quasdam appositas delectationes, seu concupiscentias, quam circa concupiscentias, seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commouet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tanto peccatum leuius est. Et ideo intemperantia est grauius vitium, quam timiditas ex parte obiecti, siue materiæ mouentis: similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia quanto ille qui peccat, magis est compos suæ mentis, tanto grauius peccat. Vnde alienatis non imputantur peccata. Timores autem, & tristitiæ graues, & maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio, quæ mouet ad intemperantiam. Secundo, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est grauius. Intemperantia autem plus habet de voluntario, quam timiditas. Et hoc duplici ratione. Vno modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente. Vnde non sunt simpliciter voluntaria, sed mista, vt dicitur in 3. Ethic. * Ea autem quæ per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria. Alio modo, quia ea quæ sunt intemperati, sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in vniuersali. Nullus enim vellet intemperatus esse. Allicitur tamen homo à singularibus delectabilibus quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandum intemperantiam, maximum remedium est, vt non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ *art. præc. ad 2.* *c. 1. t. 5.*

pertinent ad timiditatem, est è conuerso. Nam singularia quæ imminent, sunt minus voluntaria, vt abiicere clypeũ & alia huiusmodi. Sed ipsum commune est magis voluntarium, puta, fugiendo saluari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium, quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intẽperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium, quã timiditas, est maius vitium. Tertio, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi, quam contra timiditatem: eo quod delectationes ciborum, & venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitã occurrunt, & sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quod sit temperatus. Sed pericula mortis rarius occurrunt, & periculosius in his homo exercitatur ad timiditatẽ fugiendã. Et ideo intemperantia est simpliciter maius peccatũ, quam timidtas.

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia fortitudinis supra temperantiã potest considerari dupliciter. Vno modo, ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni: quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonũ commune, quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quamdã excellentiam supra intemperantiam, in quantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt à defensione boni cõmunis. Alio modo ex parte difficultatis, in quantum scilicet difficilius est subire pericula mortis, quam abstinere à quibusdam delectabilibus. Et quantum ad hoc, nõ oportet quod timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim maioris virtutis est non vinci à fortiori, ita etiam è contrario, minoris vitij est à fortiori vinci; & maioris vitij, à debiliori superari.

Ad secundum dicendum, quod amor conseruationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis, quam quæcumque delectationes ciborum, vel venereorum, quæ ad conseruationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quæ est in cibis, & venereis: cui tamen difficilius est resistere, quam iræ, tristitiæ, & motiri quorumdam aliorum malorum.

694 Ad tertium dicendum, quod in timiditate consideratur magis voluntarium in vniuersali, minus tamen in particulari. Et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, sed non simpliciter.

inf. q. 143 acr. & q. 144. a. 1. ad 2. & q. 151. a. 4. ad 2. & 3.

Art. 4. *Vtrum peccatum intemperantiæ sit maxime exprobrabile?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum intemperantiæ non sit maxime exprobrabile

bile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt grauiora, quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia, & alia huiusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maxime exprobrabile.

¶ 2. Præterea, Peccata quę sunt magis communia, videntur minus esse exprobrabilia: eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maxime communia, quia sunt circa ea quæ communiter in vsum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maxime exprobrabilia.

¶ 3. Præterea, * Philosoph. dicit in 7. Ethic. quod temperantia & intemperantia sunt circa concupiscentias, & delectationes humanas. Sunt autem quædam concupiscentiæ, & delectationes turpiores concupiscientiis, & delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales, & ægritudinales, vt in eodem libro * Philos. dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

lib. 7. c. 4. & seqq. tom. 5.

li. 7. c. vl à med. & c. 5. to. 5.

SED contra est, quod Philosophus † dicit in 3. Ethic. quod intemperantia inter alia vitia videtur iuste exprobrabilis esse.

† c. 11. cir. pr. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod exprobratio opponi videtur honori, & gloriæ: honor autem excellentiæ debetur, vt supra * habitum est. Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maxime exprobrabilis, propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentię hominis. Est enim circa delectationes communes nobis, & brutis, vt supra * habitum est. Vnde in Psal. 48. dicitur. Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus: & similis factus est illis. Secundo, quia maxime repugnat eius claritati, vel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus, circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas, & pulchritudo virtutis. Vnde & huiusmodi delectationes dicuntur maxime seruiles.

qu. 103. ar. 1. 2.

q 141. a. 2. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Gregor. dicit †. Vitia carnalia, quæ sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpæ, sunt tamen maioris infamiæ. Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem à fine: infamia autem respicit turpitudinem, quæ maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

l. 33. Mor. c. 11. parū ante me. ad finem.

Ad secundum dicendum, quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem, & infamiam peccati, secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur intemperantia esse maxime exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundum passiones humanæ naturæ aliqualiter conformes. Sed illa vitia, quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundum quemdam excessum. Sicut si aliquis delectaretur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum, aut masculorum.

QVAESTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ.

DEinde considerandum est de partibus temperantiæ.

Et Primo, de ipsis partibus in generali.

¶ Secundo, de singulis earum in speciali.

695 Art. VN. *Vtrum Tullius conuenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam, & modestiam?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Tullius in sua Rethorica* inconuenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse continentiam, clementiam, & modestiam. Continentia enim contra virtutem diuiditur in 7. † Ethic. Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

¶ 2. Præterea, Clementia videtur esse mitigatiua odij, vel iræ. Temperantia autem non est circa huiusmodi, sed circa delectationes tactus, vt dictum * est. Ergo clementia non est pars temperantiæ.

¶ 3. Præterea, Modestia consistit in exterioribus actibus. Vnde & Apostolus dicit ad Philip. 4. Modestia vestra nota sit omnibus hominibus. Sed actus exteriores sunt materia iustitiæ, vt supra † habitum est. Ergo modestia magis est pars iustitiæ, quam temperantiæ.

¶ 4. Præterea, Macrobius * super somnium Scipionis ponit multo plures temperantiæ partes. Dicit enim quod temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiam dicit, quod familiares temperantiæ sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. Videtur ergo insufficienter † Tullius enumerasse temperantiæ partes.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * supra dictũ est, alicuius virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subiectiuæ, & potentiales.

inf. q. 145. a. 4. & q. 157. ar. 3. & q. 60. a. 1. & 2. d. 44. q. 2. a. 1. ad 3. & 3. d. s. 33. q. 3. ar. 2.

* lib 2. de inuent. in 3. fol. ante fin. lib.

† 7. cap. vlt. ad fin. t. 5.

* q. 141. art. 4.

† q. 58. a. 8.

* li. 1. in 2. f. ante me. lib.

† lib. 2. de inuent. in f. 3. ante fin. lib.

* q. 48. & 118.

Et dicuntur partes integrales alicuius virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem. Et secundum hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ; scilicet verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; & honestas, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam sicut ex dictis * patet, præcipue temperantia inter virtutes vendicat sibi quemdam decorem, & vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent. q.141. 4. 2. ad 3.
Partes autem subiectiuæ alicuius virtutis, dicuntur species eius. Oportet autem diuersificare species virtutum secundum diuersitatem materiæ, vel obiecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ diuiduntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum. Et in his quantum ad cibum, est abstinentia; quantum autem ad potum, proprie sobrietas. Quædam vero ordinantur ad vim generatiuam. Et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus, est castitas: quantum autem ad delectationes circumstantes, puta, quæ sunt in osculis, tactibus, & amplexibus, attenditur pudicitia. Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum, quem principalis virtus obseruat circa aliquam principalem materiam, eumdem obseruant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Vnde quæcumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, & refrænationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adiuncta. Quod quidem contingit tripliciter. Vno modo, in interioribus motibus animi. Alio modo, in exterioribus motibus, & actibus corporis. Tertio modo, in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur, & refrænat temperantia, tres motus inueniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis. Et hunc motum refrænat continentia, ex qua fit, vt licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus Interior in aliquid tendens, est motus spei, & audaciæ, quæ ipsam consequitur. Et hunc motum moderatur siue refrænat humilitas. Tertius autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrænat mansuetudo, siue clementia. Circa motus autem, & actus corporales, moderationem, & refrænationem facit modestia, quam

Andro-

Andronicus in tria diuidit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum, & quid dimittendum,&quid quo ordine sit agendum,& in hoc firmum persistere. Et quantum ad hoc, ponit bonam ordinationem. Aliud autem est, quod homo in eo quod agit, decentiam obseruet. Et quantum ad hoc, ponit ornatum. Tertium autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis. Et quantum ad hoc, ponitur austeritas. Circa exteriora vero dupliciter moderatio est adhibenda. Primo quidem, vt superflua non requirantur. Et quantum ad hoc, ponitur à Macrobio * parcitas: & ab Andronico, per se sufficientia. Secundo vero, vt homo non nimis exquisita requirat. Et quantum ad hoc, ponit * Macrob. moderationem; Andronicus vero simplicitatem.

loc. cit. in arg. 4.

Ibid.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia differt quidem à virtute, sicut imperfectum à perfecto, vt infra * dicetur. Et hoc modo condiuiditur virtuti. Conuenit tamen cum temperantia, & in materia, quia est circa delectationes tactus; & in modo, quia in quadam refrænatione consistit. Et ideo conuenienter ponitur pars temperantiæ.

q. 155. art. 1.

Ad secundum dicendum, quod clementia siue mansuetudo non ponitur pars temperantiæ propter conuenientiam materiæ, sed quia conuenit cum ea in modo refrænandi, & moderandi, vt dictum * est.

In eo. art.

Ad tertium dicendum, quod circa exteriores actus iustitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quamdam. Et ideo non ponitur pars iustitiæ, sed temperantiæ.

Ad quartum dicendum, quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum, & exteriorum rerum; & etiam moderationem spei, quam diximus *, ad humilitatem pertinere.

In eo. ar.

QVAESTIO CXLIV.

De partibus temperantiæ in speciali, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali. Et primo de partibus quasi integralibus, quæ sunt verecundia, & honestas.

CIRCA verecundiam autem quæruntur quatuor.

- Primo, vtrum verecundia sit virtus?
- Secundo, de quibus sit verecundia.
- Tertio, à quibus homo verecundetur.
- Quarto, quorum sit verecundari.

Art. 1. *Verum verecundia sit virtus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundum determinationem rationis, est proprium virtutis: vt patet ex diffinitione virtutis, quæ ponitur in secundo Ethicor. * Sed verecundia consistit in tali medio, vt patet per Philosophum † ibidem. Ergo verecundia est virtus.

¶ 2. Præterea, Omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quoddam laudabile: non est autem pars alicuius virtutis. Non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu: neque etiam est pars iustitiæ, quia verecundia passionem quamdam importat, iustitia autem non est circa passiones. Similiter etiam non est pars fortitudinis: quia ad fortitudinem pertinet persistere & aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid. Neque etiam est pars temperantiæ: quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, vt patet per * Philosophum in 4. Ethicor. & per Damasc. in 2. * lib. Relinquitur ergo quod verecundia sit virtus.

¶ 3. Præterea, Honestum cum virtute conuertitur, vt patet per † Tullium in 1. de Offic. Sed verecundia est quædam pars honestatis. Dicit enim * Ambros. in 1. de Offic. quod verecundia socia, ac familiaris est mentis placiditati, proteruiam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, & honestatem fouet, & decorum illud requirit. Ergo verecundia est virtus.

¶ 4. Præterea, Omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecũdiæ, scilicet inuerecundia, & inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

¶ 5. Prætera, Ex actibus similes habitus generantur, vt dicitur in 2. * Ethic. Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, vt patet per Philos. in 1. Ethicor. † Ergo verecundia est virtus.

SED contra est, quod * Philosophus dicit in 2. & 4. Ethic. verecundiam non esse virtutem.

RESPONDEO dicendum, quod virtus dupliciter accipitur, proprie scilicet, & communiter. Proprie quidem virtus perfectio quædam est, vt dicitur in 7. * Physic. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiam si sit bonum, deficit à ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim ti-

896
3.dis.2 3. q.1.ar.3. q.2.ad 2. & 4.dis. 14.q.1.a. 1.q.2. ad 5.& ver. q.16.a.6. ad 15.& 4.eth. le 17.princ.
* c.6.l.5.
† li.2.c.7.
li.4.c.vlt tom.5.
* Damasc. li.2.c.15.
† li.1.in c. de temperant.
* Ambr. li.1.c.43. paulo a pr. tom.1.
lib 2.c.1. & 2.to.5.
† li.2.c.5. & 6. habetur.
* l.2.c.7. non multum à fin. & li 4.c. vlt. to.5.
* l.7.tex. 17.& 18. tom.2.

morali cuius turpis, quod scilicet est exprobrabile. Vnde * Damasc. dicit quod verecundia est timor de turpi actu. Sicut autem spes est de bono possibili, & arduo, ita etiam timor est de malo possibili, & arduo: vt * supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile, & turpe ad faciendum, vt possibile & arduum, id est difficile ad vitandum, neque etiam actu facit aliquid turpe, vnde opprobrium timeat. Vnde verecundia, proprie loquendo, non est virtus: deficit enim à perfectione virtutis. Communiter autem virtus dicitur esse omne quod est bonum & laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cum sit quædam laudabilis passio.

Li. 2. c. 15. *1 2. q. 40 a. 1. & q. 42. art. 3. & q. 41. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamuis sit vna particula posita in virtutis diffinitione. Sed requiritur vlterius quod sit habitus electiuus, id est, ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem; neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Vnde deficit à ratione virtutis.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est *, verecundia est timor turpitudinis & exprobrationis. Dictum est autem supra *, quod vitium intemperantiæ est turpissimum, & maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam, quam ad aliquam aliam virtutem, ratione motiui, quod est turpe: non autem secundum speciem passionis, quæ est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita, sunt turpia & exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

In co. art. *Q. 42. a. 4*

Ad tertium dicendum, quod verecundia fouet honestatem, remouendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum, quod quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis, & ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, sit virtus, quamuis omne vitium opponatur alicui virtuti secundum suam originem. Et sic inuerecundia in quantum prouenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad quintum dicendum, quod ex multotiens verecun-

recundari causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia. Non autem vt aliquis vlterius verecundetur. Sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis, quod magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

Art. 2. *Vtrum verecundia sit de turpi actu?* 697

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosoph. in 4. Ethicorum * quod verecundia est timor ingloriationis. Sed quandoque illi qui nil turpe operantur, ingloriationem sustinent: secundum illud Psal. 68. Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam. Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

¶ 2. Præterea, Illa solum videntur esse turpia, quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur, quæ non sunt peccata: puta, si aliquis exerceat seruilia aliqua opera. Ergo videtur, quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

¶ 3. Præterea, Operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, vt dicitur in 1. Ethic. * Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, vt dicitur Luc. 9. Qui erubuerit me & meos sermones, hunc filius hominis erubescet, &c. Ergo verecundia non est de turpi actu.

¶ 4. Præterea, Si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minus peccata, cum tamen de grauissimis quibusdam peccatis glorietur, secundum illud Psal. 51. Quid gloriaris in malitia? Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

SED contra est, quod * Damascen. dicit in 2. lib. & † Greg. Nissenus, quod verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * supra dictum est, cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo. Vna quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarij. Et hæc proprie loquendo non habet rationem mali ardui. Quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum, & eleuatum supra hominis potestatem. Et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit in 2. * Rhetor. quod horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudo quasi pœnalis: quæ quidem consistit.

Marginal notes: 4. d. 14. q. 1. a. 5. q. 2. ad 5. & ver. q. 26. art. 4. ad 7. & a. 6. ad 15. & Psal. 43. co. 6. & 4. Eth. le. 17. co. 4. * lib. 4. c. vl. in pr. tom. 5. li. 1. c. 8. a me. t. 5. — * Dama. l. 2. c. 15. † Nissen. lib. 4. de crea. homi. c. 14. * l. 2. q. 42 a 2. & q. 42. a. 3. — lib. 2. c. 5. circ. me. tom. 5.

sistit in vituperatione alicuius, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicuius. Et quia huiusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui: verecundia quæ est timor turpitudinis, primo & principaliter respicit vituperium, seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti: ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam.
li.2.c.6 ante me. tom.6. Vnde sicut Philosoph. dicit in 2. * Rhetor. minus homo verecundatur de defectibus, qui non ex eius culpa proueniunt. Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Vno modo, vt aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperij. Alio modo, vt homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperij: quorum primum,
N. ssen. li. 4. de cre. hom. c. 14. secundum * Gregorium Nissenum, pertinet ad erubescentiam: secundum, ad verecundiam. Vnde ipse dicit, quod qui verecundatur, occultat se in his quæ agit: qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem.

Ad primum ergo dicendum, quod verecundia respicit proprie ingloriationem, secundum quod debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Vnde Philo-
lib.2.c.6. aliquan tulu ante med. tom.6 lib.4.c.3. tom.5. soph. dicit in 2.* Rhet. quod omnia illa homo magis verecundatur, quorum ipse est causa. Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indigne sibi irrogantur: sicut de magnanimis Philosophus dicit in 4. * Ethic. & de Apostolis dicitur Actuum 5. quod ibant Apostoli gaudentes à conspectu concilij, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati. Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis, quæ sibi inferuntur propter virtutem: quia quanto est aliquis magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona, vel mala. Vnde dicitur Isa. cap. 51. Noli timere opprobrium hominum.

q.63.a.3 Ad secundum dicendum, quod sicut honor (vt * supra habitum est) quamuis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quandam excellentiam: ita etiam vituperium, quamuis debeatur proprie soli culpæ, respicit tamen ad minus secundum opinionem hominum, quemcunque defectum. Et ideo de paupertate, & ignobilitate, & seruitute, & aliis huiusmodi aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum, quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens, quod aliquis de his verecundetur,

vel in quantum habentur vt vitiosa secundum homi-num opinionem, vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum, quod quandoque contingit aliqua grauiora peccata minus esse verecundabilia, vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia, quam carnalia: vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent; sicut magis verecundatur homo de timiditate, quam de audacia; & de furto, quam de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

Art. 3. *Vtrum homo magis verecundetur à personis magis coniunctis?* 698

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non magis verecundetur à personis magis coniunctis. Dicitur enim in 2. Rhetor.* quod homines magis erubescunt ab illis, à quibus volunt in admiratione haberi. Sed hoc maxime appetit homo à melioribus, qui quandoque non sunt magis coniuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis coniunctis. *lib. 2. c. 6. circa medium, & post. med.*

¶ 2. Præterea, Illi videntur esse magis coniuncti, qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subiacere: quia sicut dicitur in 2. Rhet.* quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat. Ergo homo non magis verecundatur à maxime coniunctis. *Colligitur ex l. 2. c. 6. t. 6.*

¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhetor.* quod homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores, & fabularum fictores. Sed illi qui sunt magis coniuncti, non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum. *li. 2. c. 6. à me. t. 6.*

¶ 4. Præterea, Philosophus * ibidem dicit, quod homines maxime verecundantur ab eis, inter quos in nullo defecerunt, & ab eis à quibus primo aliquid postulant, & quorum nunc primo volunt esse amici. Huiusmodi autem sunt minus coniuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis coniunctis. *l. 2. Rhet. c. 6. a me. tom. 6.*

SED contra est, quod dicitur in 2. Rhetoric. * quod eos, qui semper aderunt, homines magis erubescunt. *li. 2. c. 6. à me. t. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod cum vituperium honori opponatur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicuius, & præcipue quæ est secundum virtutem: ita etiam opprobriũ, cuius timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicuius, & præcipue secundum aliquam culpam.

pam. Et ideo quanto testimonium alicuius reputatur maioris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod maioris ponderis reputari, vel propter eius certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicuius, propter duo. Vno quidem modo propter rectitudinem iudicij: sicut patet de sapientibus & virtuosis, à quibus homo & magis desiderat honorari, & magis verecundatur *. Vnde à pueris & bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti iudicij qui est in eis. Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium: quia vnusquisque bene iudicat quæ cognoscit. Et sic magis verecundamur à personis coniunctis, quæ facta nostra magis considerant*. A peregrinis autē & omnino ignotis, ad quos facta nostra non perueniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis, propter iuuamentum vel nocumentum ab eo proueniens. Et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos iuuare; & magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est, quod quantum ad aliquid, magis verecundamur a personis coniunctis, cum quibus semper sumus conuersaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proueniat detrimentum. Quod autem prouenit à peregrinis, & transeuntibus, quasi cito pertransit.

Arist. li. 6. Rhet. c. 6. ante fi.

Arist. li. 2. Rhet. c. 6. declinando ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus & magis coniunctis: quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter vniuersalem cognitionem quam habent de rebus, & immutabilem sententiam à veritate: ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc, quia magis cognoscunt particularia quæ circa nos sunt.

Ad secundum dicendum, quod testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus: quia non æstimamus, quod defectum nostrum apprehendant, vt aliquid turpe.

Ad tertium dicendum, quod à propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proueniens: quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum, quod etiam ab illis, inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens: quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem, quam de nobis habebant; & etiam quia contraria iuxta se posita, maiora videntur. Vnde cum aliquis subito de aliquo quem bonum æstimauit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc vt turpius.

turpius. Ab illis autem à quibus aliquid de nouo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur, propter nocumentum inde proueniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, & amicitiæ consummandæ.

Art. 4. *Vtrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia?* 699

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarij sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur: secundum illud Ierem. 3. Frons mulieris meretricis facta est tibi, noluisti erubescere. Ergo illi qui sunt virtuosi, magis verecundantur. *Psal. 43. co. 7. & 4. Eth. le. 17. co. 3.*

¶ 2. Præterea, Philosoph. dicit in 2.* Rhet. quod homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum. Quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia. *li. 2. c. 6. à me. 10. 6.*

¶. 3. Præterea, Verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse: puta, si false diffamentur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

¶ 4. Præterea, Verecundia est pars temperantiæ, vt * dictum est. Pars autem non separatur à toto. Cum ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia. *q. præc.*

SED contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethic. * quod verecundia non est hominis studiosi. *li. 4. c. vl. in me. c. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, verecundia est timor alicuius turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere. Vno modo, quia non æstimatur vt malum. Alio modo, quia non æstimatur vt possibile sibi, vel vt difficile vitari. Et secundum hoc verecundia deficit in aliquo dupliciter. Vno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur vt turpia. Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem vt possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem. Et hoc modo senes & virtuosi verecundia carent. Sunt tamen sic dispositi, vt si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Vnde Philos. dicit in 4. Ethic. * quod verecundia est ex suppositione studiosi. *a 1. & 2. huius qu. li. 4. c. vl. ad fi. co. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod defectus verecundiæ contingit in pessimis & optimis viris, ex diuersis

.10. ar. uersis causis, vt dictum est *. Inuenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, & tamen non sunt totaliter immunes à malo.

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet vitare non solum vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum: secundum illud 1. ad Thessal. 5. Ab omni specie mala abstinete vos Et Philosoph. dicit l. 4. c. vlt. in 4. Ethic. * quod vitanda sunt virtuoso, tam ea quæ tom. 5. sunt mala secundum veritatem, quam ea quæ sunt mala secundum opinionem.

Ad tertium dicendum, quod infamationes & op-a. 2. ad 1. probria virtuosus, vt dictum est *, contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus. Et ideo etiam nec de his multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præueniens rationem, sicut & cæterarum passionum

Ad quartum dicendum, quod verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrans essentiam eius, sed li. 1. c. 43. quasi dispositiue se habens ad ipsam. Vnde * Ambros. parum à dicit in 1. de Offic. quod verecundia iacit prima temprin. to. 1. perantiæ fundamenta, in quantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

QVAESTIO CXLV.

De honestate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de honestate.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

72. ¶ Primo, quomodo honestum se habeat ad Inf. ar. 2. virtutem.

cont. et ad ¶ Secundo, quomodo se habeat ad decorum.

3. & art. ¶ Tertio, quomodo se habeat ad vtile & delectabile.

3. cor. ¶ Quarto, vtrum honestas sit pars temperantiæ?

* lib. 2 de Art. 1. *Vtrum honestum sit idem virtuti?*

Inuen. in AD primum sic proceditur. Videtur, quod honefol 4. an- stum non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius in sua te fin. Rhetor. * honestum esse quod propter se appetitur. † li. 1. c. 9. Virtus autem non appetitur propter seipsam, sed protom. 5. pter felicitatem. Dicit enim Philos. in 1. Ethic. † quod * lib. 10. felicitas est præmium virtutis & finis. Ergo honestum etymolog. non est idem virtuti.

c. 8. inci- ¶ 2. Præterea, Secundum Isidor. * honestas dicipit, Hu- tur quasi honoris status. Sed multis aliis debetur homilis, in nor, quam virtuti. Nam virtuti proprie debetur laus, pr. illiu. vt dicitur in 1. Ethicor. † Ergo honestas non est idem † sup. 12. virtuti.

¶ 3. Præterea, Principale virtutis consistit in in-

terio

teriori electione, vt Philos. dicit in 8. Ethic. * Honestas autem magis videtur ad exteriorem conuersationem pertinere: secundum illud 1. ad Corin. 14. Omnia honeste & secundum ordinem fiant in vobis. Ergo honestas non est idem virtuti.

¶ 4. Præterea, Honestas videtur consistere in exterioribus diuitiis, secundum illud Eccles. 11. Bona & mala, vita & mors, paupertas & honestas, vtraque à Deo sunt. [illegible] in exterioribus diuitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

SED contra est, quod Tullius * dicit in 1. de Offic. & in 2. Rhetor. diuidens honestum in quatuor principales virtutes, in quas etiam diuiditur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Isidorus dicit †, honestas dicitur quasi honoris status. Vnde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, vt supra dictum est *, excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quæ est dispositio perfecti ad optimum, vt dicitur in 7. † Phys. Et ideo honestum proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit * in 1. Ethic. eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solum propter se, & nunquam propter aliud, sicut fœlicitas quæ est vltimus finis. Quædam vero appetuntur & propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis accideret: & tamen sunt appetibilia propter aliud, in quantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Vnde Tullius dicit in 2. Rhetor. * quod quiddam est quod sua vi nos allicit, & sua dignitate trahit, vt virtus, veritas, scientia. Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ honorantur præter virtutẽ, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus & beatitudo. Et huiusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur: & ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia vero quæ sunt infra virtutem, honorantur in quantum coadiuuant ad operationem virtutis: sicut nobilitas, potentia, & diuitiæ. Vt enim Philosophus dicit in 4. Ethic. * huiusmodi honorantur à quibusdam, sed secundum veritatem solus bonus est honorandus. Bonus autem

est

l. 8. c. 13 in fi. to. 5.

* lib. 1. in cap. de 4. virtutibus, vnde omnia officia manant, & lib. 2. de inu. fol. 4 ante fin. libri.

† loco cit. in arg. 2.

* q. præc. a. 1. ad 1.

† l. 7. c. 3. tom. 2.

* li. 1. c. 7 tom. 5.

* lib. 2. de Inuen. in fol. 4. ante fin. lib.

* lib. 4. c. 3. ante med. tom. 5.

eſt aliquis ſecundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, ſecundum quod eſt appetibilis propter aliud. Honor autem, prout eſt appetibilis propter ſeipſum. Et ſecundum hoc habet rationem honeſti.

In co. ar. Ad tertium dicendum, quod ſicut dictum eſt *, honeſtum importat debitum honoris. Honor autem eſt conteſtatio quædam de excellentia alicuius, vt ſupra *q. 103. a. 1.* dictum eſt *. Teſtimonium autem non profertur niſi de rebus notis. Interior autem electio non innoteſcit homini niſi per exteriores actus. Et ideo exterior conuerſatio habet rationem honeſti, ſecundum quod eſt demonſtratiua interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honeſtas conſiſtit in interiori electione, ſignificatiue autem in exteriori conuerſatione.

Ad quartum dicendum, quod quia ſecundum vulgarem opinionem excellentia diuitiarum facit hominem dignum honore, inde eſt quod quandoque nomen honeſtatis ad exteriorem proſperitatem transfertur.

701 Art. 2. *Vtrum honeſtum ſit idem quod decorum?*

Inf. ar. 4. cor. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod honeſtum non ſit idem quod decorum. Ratio enim honeſti ſumitur ex appetitu. Nam honeſtum eſt quod per ſe appetitur. Sed decorum magis reſpicit conſpectum cui placet. Ergo decorum non eſt idem quod honeſtum.

¶ 2. Præterea, Decor quandam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ. Honeſtum autem reſpicit honorem. Cum ergo honor & gloria differant, *q. 103. a. 1. ad 3.* vt ſupra dictum eſt *, videtur quod etiam honeſtum differat à decoro.

¶ 3. Præterea, Honeſtum eſt idem virtuti, vt ſupra *art. prec.* dictum eſt *. Sed aliquis decor contrariatur virtuti. Vnde dicitur Ezech. 16. Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo. Ergo honeſtum non eſt idem decoro.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 12. Quæ inhoneſta ſunt noſtra, abundantiorem honeſtatem habent. Honeſta autem noſtra, nullius egent. Vocat autem ibi inhoneſta, membra turpia; honeſta autem, membra pulchra. Ergo honeſtum & decorum idem eſſe videntur.

e. 4. par. 1 circa me dium il. l. tu. RESPONDEO dicendum, quod ſicut accipi poteſt ex verbis Dionyſ. * 4. cap. de diuin. nomin. ad rationem pulchri, ſiue decori concurrit & claritas & debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur pulcher

cher, ficut vniuerforum confonantiæ & claritatis caufa. Vnde pulchritudo corporis in hoc confiftit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et fimiliter pulchritudo fpiritualis in hoc confiftit, quod conuerfatio hominis, fiue actio eius fit bene proportionata fecundum fpiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honefti, quod diximus * idem effe virtuti, quæ fecundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honeftum eft idem fpirituali decori. Vnde Auguft. dicit in lib. 83. quæft. * Honeftatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam fpiritualem nos proprie dicimus. Et poftea fubdit, quod multa funt pulchra vifibilia, quæ minus proprie honefta appellantur.

art. præc.

li. 83. qq. q. 30. parum a prin. t. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum mouens appetitum eft bonum apprehenfum. Quod autem in ipfa apprehenfione apparet decorum, accipitur vt conueniens & bonum. Et ideo dicit Dionyf. * 4. cap. de diu. nom. quod omnibus eft pulchrum & bonum amabile. Vnde & ipfum honeftum fecundum quod habet fpiritualem decorem, appetibile redditur. Vnde & Tullius dicit in 1. de Offic. * Formam ipfam & tanquam faciem honefti vides, quæ fi oculis cerneretur, mirabiles amores, vt ait Plato, excitaret fapientiæ.

** c. 4. p. 1. ante me. & par. 4. ir. prin.*

** li. 1 immediate ante c. in quo agit de 4. virtutibus principalibus.*

Ad fecundum dicendum, quod ficut fupra dictum eft †, gloria eft effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo ficut idem eft honorificum & gloriofum, ita etiam idem eft honeftum & decorum.

† q. 103. a. 1. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de pulchritudine corporali. Quamuis pofsit dici quod etiam propter pulchritudinem fpiritualem aliquis fpiritualiter fornicatur, in quantum de ipfa honeftate fuperbit: fecundum illud Ezech. 28. Eleuatum eft cor tuum in decore tuo: perdidifti fapientiam tuam in decore tuo.

Art. 3. *Vtrum honeftum differat ab vtili & delectabili?* 702

AD tertium fic proceditur. Videtur, quod honeftum non differat ab vtili & delectabili. Dicitur enim honeftum, quod propter fe appetitur. Sed delectatio propter fe appetitur. Ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari, vt Philofoph. * dicit in 10. Ethic. Ergo honeftum non differt à delectabili.

1. q. 5. a. 6

li. 10. c. 2. parum à prin. t. 5.

¶ 2. Præterea, Diuitiæ fub bono vtili continentur.

lib.2.de Inuent. in fol.4. ante fi. lib. tur. Dicit enim * Tullius in 2. Rhetor. Est aliquid non propter suam vim & naturam, sed propter fructum atque vtilitatem expetendum, quod pecunia est. Sed diuitiæ habent rationem honestatis. Dicitur enim Ecclesf. 11. Paupertas & honestas, id est diuitiæ, à Deo sunt. Et 13. cap. Pondus super se tollit qui honestiori, id est ditiori se communicat. Ergo honestum non differt ab vtili.

lib.2.de Offic. c.2. Ambr. lib.2.c 6. ¶ 3. Præterea, * Tullius probat in lib. de Offic. quod nihil potest esse vtile, quod non sit honestum. Et hoc idem habetur per Ambr. * in lib. de Offic. Ergo vtile non differt ab honesto.

tom.1. † l.83. qq.q.30. circa pr. SED contra est, quod August. † dicit in lib. 83. qq. Honestum dicitur, quod propter seipsum expetendum est. Vtile autem, quod ad aliquid aliud referendum est.

tom.4. RESPONDEO dicendum, quod honestum concurrit in idem subiectum cum vtili & delectabili, à quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid *art.prac.* honestum, sicut dictum est *, in quantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conueniens homini. Vnumquodque autem naturaliter delectatur in suo conuenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile: sicut de operatione *li.1.c.8. tom.5.* virtutis Philosoph. probat in 1. Ethic. * Non tamen omne delectabile est honestum: quia potest etiam aliquid conueniens esse secundum sensum, & non secundum rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud, sicut ad finem, scilicet ad fœlicitatem. Et secundum hoc idem subiecto est & honestum & vtile & delectabile: sed ratione differunt. Nam honestum dicitur, secundum quod aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem: delectabile autem, in quantum quietat appetitum: vtile autem, in quantum refertur ad aliud. In pluribus tamen est delectabile quam vtile & honestum, quia omne vtile & honestum, est aliqualiter delectabile, sed non conuertitur, vt dicitur in 2. *li.2.c 3. tom 5* Ethicor *.

Ad primum ergo dicendum, quod honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conueniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitiuo.

Ad secundum dicendum, quod diuitiæ vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum qui

qui diuitias honorant: vel in quantum ordinantur organice ad actus virtutum, vt dictum est *. *a. 1. ad 2.*

Ad tertium dicendum, quod intentio Tullij & Ambrosij est dicere, quod nihil potest esse simpliciter & vere vtile, quod repugnet honestati: quia oportet quod repugnet vltimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem. Quamuis possit forte esse vtile secundum quid, respectu alicuius finis particularis. Non autem intendunt dicere, quod omne vtile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

Art. 4. *Vtrum honestas debeat poni pars temperantiæ?* 703

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile quod idem respectu eiusdem sit pars & totum. Sed temperantia est pars honesti: vt Tullius dicit in 2. Rhetor. * Ergo honestas non est pars temperantiæ. *Supra q. 145. & locis ibi notatis. lib. 2. de Inuent.*

¶ 2. Præterea, Tertio Esdræ c. 3. dicitur, quod vinum omnia præcordia facit honesta. Sed vsus vini præcipue superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam, quam ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiæ. *in fol. 3. ante. fin. lib.*

¶ 3. Præterea, Honestum dicitur quod est honore dignum. Sed iusti & fortes maxime honorâtur, vt dicit Philosoph. in 1. Rhet. * Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad iustitiam vel fortitudinem. Vnde & Eleazarus dixit, vt dicitur 2. Machab. 6. Fortiter pro grauissimis ac sanctissimis legibus, honesta morte perfungar. *li. 1. rhet. c. 9. non multum a pr. t. 6.*

SED contra est, quod Macrob. * honestatem ponit partem temperantiæ. † Ambros. etiam in 1. de Offic. temperantiæ specialiter honestatem attribuit. **lib. 1. in somnium Scip. in fol. 2. ante med. lib.* *† Ambr. lib. 1. c. 43. t. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se inuicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum & indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Vnde & in ipso nomine temperantiæ maxime intelligitur bonum rationis, cuius est moderari, & temperare concupiscentias prauas. Sic ergo honestas, prout speciali quadam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars eius, non quidem subiectiua, vel sicut virtus adiuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam eius conditio. ** art. 2. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia ponitur pars subiectiua honesti, prout sumitur in sua

communitate. Sic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad secundum dicendum, quod vinum in ebriis facit præcordia honesta, secundum eorum reputationem: quia videtur eis quod sint magni,& honorandi.

Ad tertium dicendum,quod iustitiæ, & fortitudini debetur maior honor, quam temperantiæ, propter maioris boni excellentiam. Sed temperantiæ debetur maior honor, propter cohibitionem vitiorum magis

In co.art. exprobrabilium, vt ex * dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ, secundum regulam Apostoli 1. ad Corinth. 12. quod inhonesta nostra maiorem habent honestatem, scilicet remouentem quod inhonestum est.

QVAESTIO CXLVI.

De abstinentia, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de partibus subiectiuis temperantiæ. Et primo, de his quæ sunt circa delectationes ciborum. Secundo, de his quæ sunt circa delectationes venereorum.

CIRCA primum considerandum est de abstinentia, quæ est circa cibos,& potus;& de sobrietate, quæ est specialiater circa potum.

CIRCA abstinentiam autem consideranda sunt tria.

¶ Primo,de ipsa abstinentia.

¶ Secundo,de actu eius,qui est ieiunium.

¶ Tertio,de opposito vitio,quod est gula.

CIRCA abstinentiam autem quæruntur duo.

¶ Primo,vtrum abstinentia sit virtus?

¶ Secundo,vtrum sit virtus specialis?

Art. I. *Vtrum abstinentia sit virtus?*

704 *Sup.q. 141.co.* AD primum sic proceditur. Videtur, quod abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus 1. ad Cor.14. Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute. In abstinentia autem non consistit regnum Dei. Dicit enim Apostol. ad Roman. 14. Non est regnum

**Ex glos. ib. g.l.z. g euang. c.11.t 4.* Dei esca, & potus. Vbi dicit * glos. nec in abstinendo,nec in manducando esse iustitiam. Ergo abstinentia non est virtus.

†c. 31.no nnlrum procul a prin.t.1. ¶ 2. Præterea, Augu. † dicit in 10. Confess. ad Deum loquens, Hoc me docuisti, vt quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus, accedam. Sed medicamenta moderari, non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta,quod pertinet ad abstinentiam,non est actus virtutis,sed artis.

¶ 3.Præ

¶ 3. Præterea, Omnis virtus in medio consistit, vt habetur in 2. * Ethic. Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus. * cap. 6.

¶ 4. Præterea, Nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam. Dicit enim * Gregor. in past. quod abstinentium mentes plerumque impatientia excutit à sinu tranquillitatis. Ibidem etiam dicit, quod cogitationes abstinentium nonnumquam superbiæ culpa transfigit, & ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus. * p. 3. c. 20. inter pri. & med.

SED contra est, quod dicitur 2. Pet. 1. Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam: vbi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

RESPONDEO dicendum, quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest. Vno modo, secundum quod absolute ciborum subtractionem designat. Et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens. Alio modo potest accipi secundum quod est ratione regulata. Et tunc significat, vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in * præmissa auctoritate Petri, vbi dicitur, in scientia esse abstinentiam ministrandam, vt scilicet homo à cibis abstineat prout oportet pro congruentia hominum, cum quibus viuit, & personæ suæ, & pro valetudinis suæ necessitate. * in arg. Sed contra.

Ad primum ergo dicendum, quod vsus ciborum, & eorum abstinentia secundum se considerata non pertinent ad regnum Dei. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. 8. Esca nos non commendat Deo. Neque enim si non manducauerimus deficiemus, neque si manducauerimus, abundabimus, scilicet spiritualiter. Vtrumque autem eorum secundum quod fit rationabiliter ex fide, & dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secundum dicendum, quod moderatio ciborum secundum quantitatem & qualitatem, pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis. Sed secundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis, pertinet ad abstinentiam. Vnde * Augustinus dicit in libro de Quæst. Euangel. Non interest omnino, scilicet ad virtutem, quid alimentorum, vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus viuit, & personæ suæ, & pro valetudinis suæ necessitate. * l. 2. c. 11. ante med. tom. 4.

Sed quanta facilitate, & serenitate animi his careat, cum oportet, vel necesse est carere.

Ad tertium dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrænare delectationes, quæ nimis animum ad se alliciunt: sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, & ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis: ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, & ex hoc ipsa & omnes partes eius denominantur. Vnde & abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur à defectu: & tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod illa vitia proueniunt ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, & propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

705 Art. 2. *Vtrum abstinentia sit specialis virtus?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundum se laudabilis. Dicit enim Gregor.* in pastorali, quod virtus abstinentiæ non nisi ex aliis virtutibus commendatur. Ergo abstinentia non est specialis virtus.

p.3.c.20. à med.

¶ 2. Præterea, August. * dicit de fide ad Petrum, quod abstinentia sanctorum est à cibo, & potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. Hoc autem pertinet ad castitatem, vt ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis à castitate distincta.

c.42.circ. princ.t.3.

¶ 3. Præterea, Sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita & moderata veste: secundum illud 1. ad Timoth. vlt. Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia quæ est moderatiua alimentorum.

SED contra est, quod Macrob. * ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum † est, virtus moralis conseruat bonum rationis contra impetus passionum: & ideo vbi inuenitur specialis ratio, qua passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam

** lib.1.in somn.Scipionis in f. 2. ante med. lib.*

† q. 141. art.3. & q. 136. art. 1.

etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conseruationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes oportet esse connexas, vt supra * dictum est. Et ideo vna virtus 1.2.q.65. adiuuatur, & commendatur ex alia, sicut iustitia ex art.1. fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod per abstinentiam corpus castigatur non solum contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ: quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores sunt, quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem, quod ad castitatem valet: quia vna virtus ad aliam iuuat.

Ad tertium dicendum, quod vsus vestimentorum est introductus ab arte: vsus autem ciborum à natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum, quam circa moderationem vestimentorum.

QVÆSTIO CXLVII.

De Ieiunio, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ieiunio.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum ieiunium sit actus virtutis?

¶ Secundo, cuius virtutis sit actus.

¶ Tertio, vtrum cadat sub præcepto?

¶ Quarto, vtrum aliqui excusentur ab obseruatione huius præcepti?

¶ Quinto, de tempore ieiunij.

¶ Sexto, vtrum semel comedere requiratur ad ieiunium?

¶ Septimo, de hora comestionis ieiunantium.

¶ Octauo, de cibis, à quibus debent abstinere.

Art. 1. *Vtrum ieiunium sit actus virtutis?* 706

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ieiunium *sup.q.1.6* non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis *a.1.& 4.* Deo est acceptus. Sed ieiunium non semper est Deo *a.15.q.3.* acceptum, secundum illud Isaiæ 58. Quare ieiunauimus, & non aspexisti? Ergo ieiunium non est actus *a.1.q.1.* virtutis.

¶ 2. Præterea, Nullus actus virtutis recedit à medio virtutis. Sed ieiunium recedit à medio virtutis: quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc, vt subueniatur necessitati naturæ, cui per ieiunium aliquid subtrahitur: alioquin non ieiunantes

non haberent virtutem abstinentiæ. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

¶ 3. Præterea, Id quod communiter omnibus conuenit & bonis & malis, non est actus virtutis. Sed ieiunium est huiusmodi. Quilibet enim antequam comedat, ieiunus est. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

SED contra est, quod connumeratur aliis virtutum actibus, 2. ad Cor. 6. vbi Apostolus dicit, In ieiuniis, in scientia, in castitate, &c.

RESPONDEO dicendum, quod ex hoc aliquis actus est virtuosus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem conuenit ieiunio. Assumitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primo quidem, ad concupiscentias carnis reprimendas. Vnde Apostolus dicit in auctoritate inducta *, In ieiuniis, in castitate: quia per ieiunia castitas conseruatur. Vt enim Hieron. dicit †, Sine Cerere, & Baccho friget Venus; id est, per abstinentiam cibi, & potus tepescit luxuria. Secundo, assumitur ad hoc, quod mens liberius eleuetur ad sublimia contemplanda. Vnde dicitur Daniel. 10. quod post ieiunium trium hebdomadarum, reuelationem accepit à Deo. Tertio, ad satisfaciendum pro peccatis. Vnde dicitur Ioel. 2. Conuertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio, & fletu, & planctu. Et hoc est quod August.* dicit in quodam sermone de oratione, & ieiunio: Ieiunium purgat animam, mentem subleuat, propriam carnem spiritui subiicit, cor facit contritum, & humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit. Vnde patet quod ieiunium est actus virtutis.

In argum. Sed contra.
† *lib. 2. cōtra Iouin. in fi. 3. f inci piendo à princ. t. 3.*
* *in serm. 230. de tempore circ. prin. tom. 10.*

Ad primum ergo dicendum, quod contingit quod aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adiunctis redditur vitiosus. Vnde ibidem dicitur, Ecce in diebus ieiunij vestri inuenitur voluntas vestra. Et paulo post subditur, Ad lites, & contentiones ieiunatis, & percutitis pugno impie. Quod exponens Gregor. in Pastorali * dicit, Voluntas ad lætitiam pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentiam caro atteritur, si inordinatis motibus, dimissa mens vitiis dissipatur. Et August. in prædicto sermone dicit *, quod ieiunium verbositatem non amat, diuitias superfluitatem iudicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, præstat homini seipsum intelligere quod est infirmum, & fragile.

* *p. 3. c. 20. parum à med.*
* *in serm. 230. de tempore à princ. tom. 10.*

Ad secundum dicendum, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum ratio-

rationem rectam, vt dicitur in secundo * Ethicorum. Ratio autem iudicat, quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo, quam sibi competeret secundum statum communem: sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda, & bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, vt natura conseruari non possit: quia vt Hieron. * dicit, Non differt vtrum magno, vel paruo tempore te interimas: quia de rapina holocaustum offert, qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi, vel somni penuria immoderate corpus affligit. Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit, vt homo reddatur impotens ad debita opera peragenda. Vnde dicit Hieron. † quod rationabilis homo dignitatem amittit, qui ieiunium charitati, vel vigilias sensus integritati præfert.

Ad tertium dicendum, quod ieiunium naturæ, quo quis dicitur ieiunus antequam comedat, consistit in pura negatione: vnde non potest poni actus virtutis; sed solum illud ieiunium, quo quis ex rationabili proposito à cibis aliqualiter abstinet. Vnde primum dicitur ieiunium ieiunij: secundum vero ieiunium ieiunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

Art. 2. *Vtrum ieiunium sit actus abstinentiæ?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ieiunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud Matth. 17. Hoc genus dæmoniorum, &c. dicit Hieronym. * Ieiunium est non solum ab escis, sed à cunctis illecebris abstinere. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo ieiunium non est actus specialiter abstinentiæ.

¶ 2. Præterea, Greg. † dicit in homil. quadragesimæ, quod ieiunium quadragesimale est decima totius anni. Sed dare decimas est actus religionis, vt supra * habitum est. Ergo ieiunium est actus religionis, & non abstinentiæ.

¶ 3. Præterea, Abstinentia est pars temperantiæ, † vt † dictum est. Temperantia autem contra fortitudinem diuiditur: ad quam pertinet molestias sustinere, quod maxime videtur esse in ieiunio. Ergo ieiunium non est actus abstinentiæ.

SED contra est, quod Isidor. dicit, quod ieiunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum.

RESPONDEO dicendum, quod eadem est materia habitus, & actus. Vnde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem perti-

c.6. to.5.
*refertur de conse. d.5.c.Nõ mediocriter.
†refertur loco nunc dicto.
707
4.d.15.q.3.a.1.q.3.per to. & q.5.ad 2. & quo.3.ar.12.ad 3.
*Hoc primũ dictũ habetur formaliter Bed. Mar ci 9.c.18. secundũ eius ord. to. 2. & g. or. in nos loco, & habetur de cons. d.5. c.25. inc. ieiunium autem.
† Ho.16. in euang. à med.
* 1.2.q. 87. à me.
refertur de cõs. d.5.c.16.
† q.143. & q.pra.

net, quæ medium in illa materia constituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinuenit abstinentia. Vnde manifestum est, quod ieiunium est abstinentiæ actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ieiunium proprie dictum consistit in abstinendo à cibis. Sed metaphorice dictum consistit in abstinendo à quibuslibet vanis, quæ maxime sunt peccata. Vel potest dici, quod etiam ieiunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris: quia per quælibet vitia adiuncta definit esse actus virtuosus, vt * dictum est.

art. præc. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actum vnius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad eius finem ordinatur, vt ex * supra dictis patet. Et secundum hoc nihil prohibet ieiunium pertinere ad religionem, vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

q. præc. a. 3. ad 2. et 1. 2. q. 18. a. 7.

Ad tertium dicendum, quod ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam & ad partes eius: & tales sunt molestiæ ieiunij.

708 Art. 3. *Vtrum ieiunium sit in præcepto?*

4. d. 15. q. 3. ar. 1. q. 4. & q. 5. ad 2. & a. 2. q. 1. ca. nõ liceat c. non oportet & c. placuit de consec. dist. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Ieiunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed ieiunium est opus supererogationis: alioquin vbique & semper æqualiter esset obseruandum. Ergo ieiunium non cadit sub præcepto.

¶ 2. Præterea, Quicumque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in præcepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent: per quod videretur magnus laqueus hominibus esse iniectus.

** c. 17. parũ ante med. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, * Aug. dicit in lib. de vera religione, quod ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, à quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem Christiani populi, hoc est sub vno Deo liberæ multitudinis, continerent. Sed non minus videtur libertas populi Christiani impediri per multitudinem obseruantiarum, quam per multitudinem sacramentorum. Dicit enim* August. in lib. ad inquisitiones Ianuarij, quod quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis & paucissimis celebrationum Sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, seruilibus premunt oneribus. Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam ieiunium sub præcepto institui.

in ep. 119. c. 19. cir. fi. tom. 2

SED

SED contra est, quod * Hier. ad Lucinium dicit de ieiuniis loquens, Vnaquæque prouincia abundet in suo sensu, & præcepta maiorum, leges apostolicas arbitretur. Ergo ieiunium est in præcepto.

Incipit hæc. epist. Nec opinati mihi, etc. fi. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ad seculares principes pertinet, præcepta legalia iuris naturalis determinatiua tradere, de his quæ pertinent ad vtilitatem communem in temporalibus rebus, ita etiam ad prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad vtilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis *. Dictum est autem, quod ieiunium vtile est ad deletionem & cohibitionem culpæ, & ad eleuationem mentis in spiritualia. Vnusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis vti, quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo ieiunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ. Sed determinatio temporis & modi ieiunandi secundum conuenientiam & vtilitatem populi Christiani, cadit sub præcepto iuris positiui, quod est à prælatis Ecclesiæ institutum. Et hoc est ieiunium Ecclesiæ; aliud vero est naturæ.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod ieiunium secundum se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quiddam. Redditur autem eligibile, secundum quod est vtile ad finem aliquem. Et ideo absolute consideratum non est de necessitate præcepti, sed est de necessitate præcepti, vnicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum vt plurimum indiget tali remedio, tum quia in multis omnes offendimus, vt dicitur Iac. 3. tum etiam, quia caro concupiscit aduersus spiritum, vt dicitur ad Gal. 5. conueniens fuit vt Ecclesia aliqua ieiunia statueret ab omnibus communiter obseruanda: non quasi præcepto subiiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad secundum dicendum, quod præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intẽdit. Cuius auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur vt impediatur finis quem intendit: peccat mortaliter talis transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non seruet, præcipue in casu, in quo etiam si legislator adesset, non decerneret esse seruandum: talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est, quod non omnes qui non seruant ieiunia Ecclesiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod Aug. ibi loquitur de his, quæ neque sacrarum scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis Episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine vniuersalis Ecclesiæ roborata sunt. Ieiunia vero quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta, & consuetudine vniuersalis Ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt vtilia ad impediendum seruitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur ad Gal. 5. Vos enim fratres in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem detis in occasionem carnis.

709 Art. 4. *Vtrum omnes ad ieiunia Ecclesiæ teneantur?*

inf. ar 7. ad 3. & 4 d. 15. q. 3 a. 2. q. 1. 2. 3. & 4. e. consil. para. præterea. de obs. ieiu.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod omnes ad ieiunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta: secundum illud Luc. 10. Qui vos audit, me audit. Sed ad præcepta Dei seruanda omnes tenentur. Ergo similiter omnes tenentur ad seruanda ieiunia quæ sunt ab Eclesia instituta.

¶ 2. Præterea, Maxime videntur excusari pueri à ieiunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur. Dicitur enim Ioel. 2. Sanctificate ieiunium, & postea, Congregate paruulos & sugentes vbera. Ergo multo magis omnes alij ad ieiunia tenentur.

¶ 3. Præterea, Spiritualia sunt corporalibus præferenda, & necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale; peregrinatio enim etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo ieiunium ordinetur ad spiritualem vtilitatem, & necessitatem habeat ex statuto ecclesiæ, videtur quod non sint ieiunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

¶ 4. Præterea magis est aliquid faciendum ex propria voluntate, quam ex necessitate: vt patet per Apost. 2. ad Cor. 9. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

SED contra videtur, quod nullus iustus teneatur ieiunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit Luc. 5. quod non possunt filij sponsi ieiunare quamdiu cum ipsis est sponsus. Est autem cum omnibus iustis, spiritualiter eos inhabitans. Vnde Dominus dicit Matth. vlt. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. Ergo iusti ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad ieiunandum.

RESPONDEO dicendum, quod ficut fupra * dictum eft, ftatuta communia proponuntur fecundum quod multitudini conueniunt. Et ideo legiflator in eis ftatuendis attendit id quod communiter habetur, & in pluribus accidit. Si quid autem ex fpeciali caufa in aliquo inueniatur, quod obferuantiæ ftatuti repugnet, non intendit talem legiflator ad ftatuti obferuantiam obligare: in quo tamen eft difcretio adhibenda. Nam fi caufa fit euidens, per feipfum licite poteft homo ftatuti obferuantiam præterire, præfertim confuetudine interueniente, vel fi non poffet de facili recurfus ad fuperiorem haberi. Si vero caufa fit dubia, debet aliquis ad fuperiorem recurrere, qui habet poteftatem in talibus difpenfandi. Et hoc eft obferuandum in ieiuniis ab Ecclefia inftitutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nifi in eis fuerit aliquod fpeciale impedimentum.

* 1.2.q.90. a.2. & q. 98. ar.2. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta Dei funt præcepta iuris naturalis, quæ fecundum fe funt de necefsitate falutis. Sed ftatuta Ecclefiæ funt de his quæ non per fe funt de necefsitate falutis, fed folum ex inftitutione Ecclefiæ. Et ideo poffunt effe aliqua impedimenta, propter quæ aliqui ad obferuanda ieiunia huiufmodi non tenentur.

Ad fecundum dicendum, quod in pueris maxime eft euidens caufa non ieiunandi: tum propter debilitatem naturæ, ex qua prouenit quod indigent frequenti cibo, & non multo fimul affumpto: tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necefsitatem augmenti, quod fit de refiduo alimenti. Et ideo quamdiu funt in ftatu augmenti, quod eft (vt in pluribus) vfque ad finem tertij feptennij, non tenentur ad Ecclefiaftica ieiunia obferuanda. Conueniens tamen eft, vt etiam in hoc tempore fe ad ieiunandum exerceant plus vel minus, fecundum modum fuæ ætatis. Quandoque tamen magna tribulatione imminente, in fignum pœnitentiæ arctioris etiam pueris ieiunia indicuntur: ficut etiam de iumentis legitur Ionæ 3. Homines & iumenta non guftent quicquam, nec aquam bibant.

Ad tertium dicendum, quod circa peregrinos & operarios diftinguendum videtur: quia fi peregrinatio, & operis labor commode differri pofsit, aut diminui, abfque detrimento corporalis falutis & exterioris ftatus, qui requiritur ad conferuationem corporalis vel fpiritualis vitæ, non funt propter hoc Ecclefiæ ieiunia prætermittenda. Si autem immineat necefsitas ftatim peregrinandi, & magnas dietas faciendi vel etiam multum laborandi, vel propter conferuationem vitæ

corpo

corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, & simul cum hoc non possint Ecclesiæ ieiunia obseruari, non obligatur homo ad ieiunandum: quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis ieiunia, vt per hoc impediret alias pias & magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi forte vbi est ita consuetum: quia ex hoc ipso quod prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum, quod pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad vnam comestionem, non excusantur propter paupertatem à ieiuniis Ecclesiæ, à quibus tamen excusari videntur illi, qui frustatim eleemosinas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Domini tripliciter potest exponi. Vno modo secundum Chrys.* qui dicit, quod discipuli qui filij sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant: vnde vestimento veteri comparantur. Et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fouendi in quadam dulcedine, quam in austeritate ieiunij exercendi. Et secundum hoc magis conuenit, vt cum imperfectis & nouitiis in ieiuniis dispensetur: quam cum antiquioribus & perfectis, vt patet in * gloss. super illud Psal. 130. Sicut ablactatus est super matre sua. Alio modo potest dici secundum† Hier. quod Dominus ibi loquitur de ieiunio veterum obseruantiarum. Vnde per hoc significat Dominus quod Apostoli non erant in veteribus obseruantiis detinendi, quos oportebat gratiæ nouitate perfundi. Tertio modo, secundum * Aug. qui distinguit duplex ieiunium: quorum vnum pertinet ad humilitatem tribulationis. Et hoc modo non competit viris perfectis, qui dicuntur filij sponsi. Vnde vbi Luc. dicit, Non possunt filij sponsi ieiunare, dicit Matth. Non possunt filij sponsi lugere. Aliud autem est, quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ. Et tale ieiunium conuenit perfectis.

ho. 31. in Matth. à me. illius tom. 2.
** Ps. 130. gloss. ord.*
† Mat. 9. super illud, nemo immittit cōmissuram panni, id innuit t. 9.
** l. 2. de consensu Eu. c. 27. nō remote à fi. t. 4*
710
4. d. 15. q. 3. a. 3. q. 1
c. quadragesima: de cōs. d. 5. c. statuimus, & c. de ieiun. 76. d. c. 1. 2. & 3. extra de obser. ieiun.

Art. 5. *Vtrum conuenienter determinentur tempora ieiunij Ecclesiæ?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter determinentur tempora ieiunij Ecclesiastici. Christus enim legitur Matth. 4. statim post baptismum ieiunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud 1. ad Cor. 4. Imitatores mei estote, sicut & ego Christi. Ergo & nos debemus ieiunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Cæremonialia veteris legis non licet in noua lege obseruare. Sed ieiunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solénitates veteris legis. Dicitur enim Zach.8. Ieiunium quarti, & ieiunium quinti, & ieiunium septimi, & ieiunium decimi erit domui Iudæ in gaudium & lætitiam, & in solemnitates præclaras. Ergo ieiunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Ecclesia inconuenienter obseruantur.

¶ 3. Præterea, Secundum * Aug. in lib. de consensu Euang. Sicut est ieiunium afflictionis, ita est ieiunium exultationis. Sed maxime exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione. Ergo in tempore quinquagesimæ, quod Ecclesia solemnizat propter Dominicam resurrectionem, & in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indici.

l.2.c.27. non remote à fi. tom.4.

SED contra est, communis Ecclesiæ consuetudo.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * supra dictum est, ieiunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ, & ad eleuationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt ieiunia indicenda, in quibus oportebat homines à peccato purgari, & mentem fidelium eleuari in Deum per deuotionem. Quæ quidem præcipue imminent ante paschalem solemnitatem, in qua & culpæ per baptismum relaxãtur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur dominica sepultura: quia per baptismum consepelimur Christo in mortem, vt dicitur ad Rom.6. In festo etiam Paschæ oportet maxime mentem hominis per deuotionem eleuari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoauit. Et ideo immediate ante solemnitatem Paschalem Ecclesia statuit esse ieiunandum. Et eadem ratione in vigiliis præcipuarum festiuitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura deuote celebranda. Similiter etiam consuetudo Ecclesiastica habet, vt in singulis quartis anni sacri ordines conferantur: ad quorum susceptionem oportet per ieiunium præparari, & eos qui ordinant, & illos qui ordinandi sunt, & etiam totum populum, pro cuius vtilitate ordinantur. Vnde & legitur Luc.6. quod Dominus ante discipulorum electionem exiuit in monte orare. Quod exponens * Ambros. dicit, Quid te facere conuenit cũ vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus Apostolos, prius orauit? Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale ieiunium, est triplex secundum † Gregor. Primo quidem, quia virtus

a.1. & 3.

** l.5, in Luc. in tit. de oratione Iesu in monte cir. med. to.5.*

† ho.16. in euang. à med.

decalogi

decalogi per libros quatuor sancti Euangelij impletur. Denarius autē quater ductus, in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluptates præceptis dominicis contraimus, quæ per decalogum sunt accepta. Vnde dignum est, vt eamdem carnem quaterdecies affligamus. Vel quia ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dum enim per trecentos & sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta & sex dies affligimur, qui sunt ieiunabiles in sex septimanis quadragesimæ, quasi anni nostri decimas Deo damus. Secundum * Augustinum autem, additur quarta ratio. Nam creator est Trinitas, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus: creaturæ vero inuisibili debetur ternarius numerus. Diligere enim iubemur Deum ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente. Creaturæ vero visibili debetur quaternarius propter calidum & frigidum, humidum & siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res. Qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit. Singula vero ieiunia quatuor temporum tribus diebus continentur, propter numerum mensium, qui competit cuilibet tempori: vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

l. 2. de do. Chri. c. 16 à med. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed vt nobis baptismum commendaret. Et ideo sibi non competebat, vt ante baptismum suum ieiunaret, sed post baptismum, vt nos inuitaret, ad ieiunandum ante nostrum baptismum.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia non seruat ieiunia quatuor temporum, nec omnino eisdem temporibus, quibus Iudæi, nec etiam propter causas easdem. Illi enim ieiunabant in Iulio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent: quia tunc Moyses descendens de monte Sinai, tabulas legis confregit: & iuxta Ierem. muri primum rupti sunt ciuitatis. In quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, cum propter exploratores seditio esset orta in populo, iussi sunt in montem non ascendere. Et in hoc mense à Nabuchodonosor, & post à Tito templum Hierosolymis est incensum. In 7. vero, qui appellatur October, Godolias occisus est, & reliquiæ populi dissipatæ. In decimo vero mense, qui apud nos Ianuarius dicitur, populus cum Ezechiele in captiuitate positus audiuit templum esse subuersum.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ieiunium exultationis ex instinctu Spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis: & ideo hoc ieiunium sub præcepto cadere non debet. Ieiunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis ieiunia afflictionis, quæ non conueniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est ieiunium ab Ecclesia institutum in toto Paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis, in quibus si quis ieiunaret contra consuetudinem populi Christiani, quæ, vt * August. dicit, est pro lege habenda: vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichæi ieiunant, quasi necessarium tale ieiunium arbitrantes) non esset à peccato immunis: quamuis ipsum ieiunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile: secundum quod * Hier. dicit ad Lucinium, Vtinam omni tempore ieiunare possemus.

ep. 86. parum à pr. tom. 2.

** refertur d. 76. cap. Vtinam.*

Art. 6. *Vtrum requiratur ad ieiunium, quod homo tantum semel comedat?* 711

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non requiratur ad ieiunium, quod homo tantum semel comedat. Ieiunium enim, vt * dictum est, est actus virtutis abstinentiæ: quæ quidem non minus obseruat debitam quantitatem cibi, quam comestionis numerum. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

4. d. 8. q. 1. a. 4. q. 2. ad 2. & d. 15. q. 3. a. 4. q. 1. per tot. & q. 2. cor.

¶ 2. Præterea, Sicut homo nutritur cibo, ita & potu. Vnde & potus ieiunium soluit. Propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus diuersis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum ieiunantibus quin pluries comedant.

** a. 1. & 2. huius quæst.*

¶ 3. Præterea, Electuaria, quidam cibi sunt: quæ tamen à multis in diebus ieiunij post comestionem sumuntur. Ergo vnitas comestionis non est de ratione ieiunij.

SED contra est communis consuetudo populi Christiani.

RESPONDEO dicendum, quod ieiunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrænandam: ita tamen quod natura saluetur. Ad hoc autem sufficere videtur vnica comestio, per quam homo potest & naturæ satisfacere: & tamen concupiscentiæ aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiæ moderatione statutum est, vt semel in die à ieiunantibus comedatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari, propter diuersas corporum complexiones: ex quibus contingit, quod vnus

vnus maiori, alter minori cibo indiget. Sed, vt plurimum, omnes possunt naturæ satisfacere per vnicam comestionem.

Ad secundum dicendum, quod duplex est ieiunium. Vnum quidem naturæ, quod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem. Et hoc soluitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem etiam non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud ieiunium Ecclesiæ, quod dicitur ieiunium ieiunantis. Et illud non soluitur nisi per ea, quæ Ecclesia interdicere intendit instituendo ieiunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis, & digestionem ciborum assumptorum, quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat. Et ideo licet pluries ieiunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu vtatur, potest peccare, & meritum ieiunij perdere: sicut etiam si immoderate cibum in vna comestione assumat.

Ad tertium dicendum, quod electuaria etiam si aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Vnde non soluunt ieiunium: sicut nec aliarum medicinarum assumptio, nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

712 Art. 7. *Vtrum hora nona conuenienter taxetur ad comedendum his qui ieiunant?*

4. d. 15. q. 3. art. 3. qu. 3. AD septimum sic proceditur. Videtur, quod hora nona non conuenienter taxetur ad comedendum his qui ieiunant. Status enim noui testamenti est perfectior, quam status veteris testamenti. Sed in veteri testamento ieiunabant vsque ad vesperam. Dicitur enim Leu. 23. Sabbathum est, affligetis animas vestras. Et postea sequitur, A vespere vsque ad vesperam celebrabitis sabbatha vestra. Ergo multo magis in nouo testamento ieiunium debet indici vsque ad vesperam.

¶ 2. Præterea, Ieiunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur, quod taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto ieiunij.

¶ 3. Præterea, Ieiunium est actus virtutis abstinentiæ, vt * supra dictum est. Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quo ad omnes: quia quod est multum vni, est parum alteri, vt dicitur in secundo * Ethicorum. Ergo non debet ieiunantibus taxari hora nona.

art. præc. arg. 1. — *cap. 6. t. 5.* — ** habetur de cons. d. 1. c. solent.*

SED contra est, quod Concilium Calcedonense dicit *, In quadragesima nullatenus credendi sunt ieiunare, qui ante manducauerint, quam vespertinum

num celebretur officium, quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo vsque ad nonam est ieiunandum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, ieiunium ordinatur ad deletionem & cohibitionem culpæ. Vnde oportet quod aliquid addat supra communem consuetudinem: ita tamen quod per hoc non multum natura grauetur. Est autem debita & communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam: tum quia iam videtur esse completa digestio nocturno tempore, naturali calore interius reuocato propter frigus noctis circumstans; & diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei vsque ad summum solis ascensum. Tum etiam quia tunc præcipue natura corporis humani indiget iuuari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo vt ieiunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conueniens hora comedendi taxatur ieiunantibus circa horam nonam. Conuenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit hora nona, quando inclinato capite tradidit spiritum. Ieiunantes enim dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur: secundum illud ad Galat. 5. Qui autem Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis & concupiscentiis. *art. 1. 3. & 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod status veteris testamenti comparatur nocti; status vero noui testamenti, diei: secundum illud ad Roman. 13. Nox præcessit, dies autem appropinquauit. Et ideo in veteri testamento ieiunabant vsque ad noctem, non autem in nouo testamento.

Ad secundum dicendum, quod ad ieiunium requiritur hora determinata, non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam æstimationem. Sufficit enim quod fit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum, quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium, quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueuerunt, vsque ad horam nonam, quæ ieiunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cuiuscumque conditionis existat: vel si forte propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid huiusmodi, hoc eis in magnum grauamen cederet, esset cum eis in ieiunio dispensandum, vel vt aliquantulum præuenirent horam.

Art

713 Art. 8. *Vtrum conuenienter ieiunantibus interdicatur abstinentia à carnibus, & ouis, & lacticiniis?*

*4.d.15.q. 3.a.4.q.1. *a.6.huius quæst.* AD octauum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter ieiunantibus interdicatur abstinentia à carnibus, & ouis, & lacticiniis. Dictum * est enim supra, quod ieiunium est institutum ad concupiscentias carnis refrænandas. Sed magis concupiscentiam prouocat potus vini, quam esus carnium, secundum illud Prouerb. 20. Luxuriosa res est vinum. Et ad Ephesios 5. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria. Cum ergo non interdicatur ieiunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnium.

¶ 2. Præterea, Aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes. Sed *1.2.q.30. art.1.* concupiscentia est appetitus delectabilis, vt * supra habitum est. Ergo in ieiunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrænandam, sicut non interdicitur esus piscium: ita non debet interdici esus carnium.

¶ 3. Præterea, In quibusdam ieiuniorum diebus aliqui ouis, & caseo vtuntur. Ergo pari ratione in ieiunio quadragesimali talibus homo vti potest.

art.6.huius quæst. SED contra est, communis fidelium consuetudo.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * supra dictum est, ieiunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilium secundum tactum, quæ consistunt in cibis & venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia ieiunantibus interdixit, qui & in comedendo maxime habent delectationem, & iterum maxime hominem ad venerea prouocant. Huiusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium † & respirantium; & quæ *al. nascētium.* ex eis procedunt: sicut lacticinia ex gressibilibus, & oua ex auibus. Quia enim huiusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant, & magis conferunt ad humani corporis nutrimentum. Et sic ex eorum comestione plus superfluit, vt vertatur in materiam seminis, cuius multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis, præcipue ieiunantibus, Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad actum generationis tria concurrunt, scilicet calor, spiritus, & humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, & alia calefacientia corpus. Ad spiritus autem videntur cooperari inflatiua. Sed ad humorem maxime cooperatur esus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris & multiplicatio spirituum cito transit: sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunanti

nantibus esus carnium, quam vini vel leguminum, quæ sunt inflatiua.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia ieiunium instituens intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter, quam esus piscium: quamuis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis ieiunantibus prohibuit esum carnium, quam esum piscium.

Ad tertium dicendum, quod oua & lacticinia ieiunantibus interdicuntur in quantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Vnde principalius interdicuntur carnes, quam oua, vel lacticinia. Similiter etiam inter alia ieiunia solemnius est quadragesimale ieiunium: tum quia obseruatur ad imitationem Christi, tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria deuote celebranda: & ideo in quolibet ieiunio interdicitur esus carnium. In ieiunio autem quadragesimali interdicuntur vniuersaliter etiam oua & lacticinia. Circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diuersæ consuetudines existunt apud diuersos, quas quisque obseruare debet secundum morem eorum, inter quos conuersatur. Vnde Hieron.* dicit de ieiuniis loquens, Vnaquæque prouincia abundet in suo sensu, & præcepta maiorum leges Apostolicas arbitretur.

in ep. ad Luc. quæ inci. Nec opinanti mihi, cir. fin. t. 1.

QVAESTIO CXLVIII.

De gula, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de gula. ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum gula sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum sit peccatum mortale?
¶ Tertio, vtrum sit maximum peccatorum?
¶ Quarto, de speciebus eius.
¶ Quinto, vtrum sit vitium capitale?
¶ Sexto, de filiabus eius.

Art. 1. *Vtrum gula sit peccatum?* 714

AD primum sic proceditur. Videtur, quod gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus Matth. 15. Quod intrat in os, non coinquinat hominem Sed gula est circa cibos qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non sit peccatum.

Mal. q. 14. a. 1. & a 2. & 3. co.

¶ 2. Præterea, Nullus peccat in eo, quod vitare non potest. Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare. Dicit enim * Gregor. 30. Mor. Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, & quid voluptas suppetat, ignoratur.

c. 28 ante med.

c.31. non multum à fin. t.1. ratur. Et * Aug. dicit in 10. confess. Quis est Domine qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit? Ergo gula non est peccatum.

¶ 3. Præterea, In quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum, alioquin fames & sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

c.26. parum à princ. SED contra est, quod * Greg. 30. Mor. dicit, quod ad conflictum spiritalis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, edomatur. Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi & bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo, quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum, quod virtuti contrariatur. Vnde manifestum est, quod gula est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam & naturam, non coinquinat hominem spiritualiter. Sed Iudæi, contra quos Dominus loquitur, & Manichæi, opinabantur quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

in corpore art. Ad secundum dicendum, quod sicut * dictum est, vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiã. Sed hoc solum pertinet ad gulã, quod aliquis propter concupiscentiã cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edẽdo.

Ad tertium dicendum, quod duplex est appetitus. Vnus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus & vitium,

715 inf. q. 154 a. 1. ad 6. & mal. q. 14. a. 2 & Ro. 13 le. 3. cor. 4. & Gal. 5. le. 4. co. 2. fin. eo quod non possunt subiici rationi. Vnde & vis appetitiua diuiditur contra retentiuam, digestiuam & expulsiuam. Et ad talem appetitum pertinet esuries & sitis. Est autem & alius appetitus sensitiuus, in cuius concupiscentia vitium gulæ consistit. Vnde * primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitiuo, quæ non est sine peccato.

Art. 2. Vtrum gula sit peccatum mortale?

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod gula non sit peccatum mortale, Omne enim peccatum

mortale contrariatur alicui præcepto decalogi: quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur charitati, vt ex * supra dictis patet. Sed gula non opponitur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula numquam est peccatum mortale. *q. 132. art. 3.*

¶ 3. Præterea, Aug. † dicit in sermone de purgatorio. Quotiens aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata pertinere nouerit. Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, id est, inter venialia peccata. *† serm 4. ante me. tom 10.*

SED contra est, quod * Gregor. dicit in 30. Moral. Dominante gulæ vitio, omne quod homines fortiter egerunt, perdunt; & dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur. Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale. *c. 26. circ. med.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, vitium gulæ proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiã ordinantis dupliciter tolli potest. Vno modo, quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata, vt sint proportionata fini. Alio modo quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem auertit à fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipiatur in gula secundum auersionem à fine vltimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit, quando delectationi gulæ inhæret homo, tanquam fini propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, vt delectationes huiusmodi assequatur. Si vero in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea quæ sunt ad finem, vtpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita, quod propter hoc faceret aliquid contra legem Dei: est peccatum veniale. *art. 1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod vitium gulæ habet quod sit peccatum mortale, in quantum auertit à fine vltimo: & secundum hoc per quandam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbathi, in quo præcipitur quies in fine vltimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis decalogi, sed solum illa quæ iniustitiam continent: quia præcepta decalogi specialiter pertinent ad iustitiam & partes eius, vt * supra habitum est. *q. 122. a. 1*

Ad secundum dicendum, quod in quantum auertit à fine vltimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis vltimus, diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Aug. intelligitur de gula, in quantum importat ordinationem concupiscentiæ solum circa ea quæ sunt ad finem.

Ad quartum dicendum, quod gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se, quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim * Gregor. in Pastorali, Dum venter per ingluuiem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur.

p. 3. c. 20. paulo post princ.

716

Art. 3. *Vtrum gula sit maximum peccatorum?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ consideratur. Sed peccatum gulæ est grauissime punitum. Dicit enim * Chrys. Adam † intemperantia ventris expulit à Paradiso. Diluuium quod fuit tempore Noë, ipsa fecit: & pœnam Sodomorum, secundum illud Ezech. 16. Hæc fuit iniquitas Sodomæ sororis tuæ, saturitas panis & vini. Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

ho. 13. in Mat non remote à prin. t. 2. † *al. inconuenientia.*

¶ 2. Præterea, Causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum: quia super illud Psal. 135. Qui percussit AEgyptum cum primogenitis eorum, dicit * glos. Luxuria, concupiscentia, superbia, sunt ea, quæ primo venter generat. Ergo gula est grauissimum peccatorum.

est gloss. Cassiod. in hoc loco.

¶ 3. Præterea, Post Deum homo debet seipsum maxime diligere, vt supra habitum est. Sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum. Dicitur enim Ecclesi. 37. Propter crapulam multi obierunt. Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

SED contra est, quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula, secundum * Gregorium, sunt minoris culpæ.

l. 33. Moral. c. 11. parum ante med. ad sensum.

RESPONDEO dicendum, quod grauitas alicuius peccati potest tripliciter considerari. Primo quidem & principaliter secundum materiam, in qua peccatur. Et secundum hoc, peccata quæ sunt circa res diuinas, sunt maxima. Vnde secundum hoc, vitium gulæ non est maximum. Est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. Secundo autem ex parte peccantis. Et secundum hoc, peccatum gulæ magis alleuiatur, quam aggrauatur: tum propter necessitatem assumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem discernendi & moderandi id quod in ta-

libus conuenit. Tertio vero modo ex parte effectus consequentis. Et secundum hoc, vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, in quantum ex ea occasionantur diuersa peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluuium autem & pœna Sodomorum, sunt inducta propter peccata luxuriæ, procedentia ex gula occasionaliter.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum, quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens & per occasionem.

Ad tertium dicendum, quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Vnde hoc non directe pertinet ad grauitatem gulæ; cuius culpa tamen aggrauatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

Art. 4. *Vtrum conuenienter species gulæ distinguantur secundum has quinque conditiones: præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose?* 717

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter species gulæ distinguantur à Gregor. qui 30. Moral. * dicit, Quinque modis nos gulæ vitium tentat. Aliquando namque indigentiæ tempora præuenit, aliquando lautiores cibos quærit, aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit, aliquando in ipsa quantitate sumendi, mensuram refectionis excedit, aliquando ipso æstu immensi desiderij aliquis peccat. Et continentur in hoc versu.

1 2. q. 72. ar. 9. con. & ad 3. & 4. dis. 9. q. 3. art. 4.

** c. 17. à princ.*

Præpropere, laute, nimis ardenter, studiose?

Prædicta enim diuersificantur secundum diuersas circumstantias. Sed circumstantiæ cum sint accidentia actuum, non diuersificant speciem. Ergo secundum prædicta non diuersificantur species gulæ.

¶ 2. Præterea, Sicut tempus est quædam circumstantia, ita & locus. Si ergo secundum tempus vna species gulæ accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum & alias circumstantias.

¶ 3. Præterea, Sicut temperantia obseruat debitas circumstantias, ita etiam & aliæ virtutes morales. Sed in vitiis, quæ opponuntur aliis virtutibus

moralibus, non distinguuntur species secundum diuersas circumstantias. Ergo nec in gula.

Ibidem. SED contra est verbum Greg. inductum *.

* art. 1. huius q. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est, gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus, qui comeditur; & eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter. Vno quid. m modo, quantum ad ipsum cibum, qui sumitur. Et sic quantum ad substantiam vel speciem cibi quærit aliquis cibos lautos, id est pretiosos. Quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, id est, studiose. Quantum autem ad quantitatem, excedit nimis in edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi, vel quia præuenit debitum tempus comedendi, quod est præpropere; vel quia non seruat modum debitum in

elicitur ex lib. 2. de sum. bono c. 22 non procul à fin. & c. 42. edendo, quod est ardenter. Isid. * vero comprehendit primum & secundum sub vno, dicens, quod gulosus excedit in cibo secundum quid, quantum, quomodo, & quando.

Ad primum ergo dicendum, quod corruptio diuersarum circumstantiarum facit diuersas species gulæ, propter diuersa motiua, ex quibus moralium species diuersificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi. In eo vero qui præoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ. Et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quod in loco & in aliis circumstantiis, non inuenitur aliud differens motiuum pertinens ad vsum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quod in quibuscumque aliis vitiis diuersæ circumstantiæ habent diuersa motiua,

† ad 2. arg. & 1. 2. q. 72. art 9. oportet accipi diuersas species vitiorum secundum diuersas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, vt supra dictum est †.

718 Art. 5. *Vtrum gula sit vitium capitale?*

Ma. q. 8. a. 1. con. c. 3. & ad 9. & q. 13 ar 3. con. & q. 14. art. 4. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed cibus circa quem est gula, non habet rationem finis: non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ, quia videtur esse secundum suum genus

genus minimum peccatorum, vtpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

¶ 3. Præterea, Peccatum contingit ex hoc, quod aliquis recedit à bono honesto, propter aliquid vtile præsenti vitæ, vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem vtilis, ponitur vnum tantum vitium capitale, scilicet auaritia. Ergo & circa delectationes videtur esse ponendum vnum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est maius vitium, quam gula, & circa maiores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

SED contra est, quod Gregor. 31. Moral.* computat gulam inter vitia capitalia. li.31.c.31.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, in quantum scilicet habet finem multum appetibilem. Vnde ex eius appetitu homines prouocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis, quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio: vt patet in primo, & decimo Ethicorum *. Et ideo vitium gulæ, quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipuæ inter alias, conuenienter ponitur inter vitia capitalia. 1.p.q 84. artic.4. c.8.& 1. & seq.

Ad primum ergo dicendum, quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem. Sed quia ille finis, scilicet conseruatio vitæ, est maxime appetibilis, quæ sine cibo conseruari non potest: inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis. Et ad hoc fere totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccles.6. Omnis labor hominis in ore eius. Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi, quam circa cibos. Propter quod, vt Augustinus dicit in libro de vera religione *, Quibus vilis corporis salus est, malunt vesci, in quo scilicet delectatio est, quam saturari. Cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire. c.53.circa pr. t.1.

Ad secundum dicendum, quod finis in peccato accipitur ex parte conuersionis. Sed grauitas peccati accipitur ex parte auersionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam grauitatem.

Ad tertium dicendum, quod delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum eius diuersitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula, & luxuria.

luxuria. Vtile autem ex se non habet rationem appetibilis; sed secundum quod ad aliud ordinatur. Et ideo in omnibus vtilibus videtur esse vna ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur, nisi vnum vitium capitale.

719 Art. 6. *Vtrum conuenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam?*

Mal. q. 4 art. 4. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum secundum illud Prouerbiorum 2. Qui lætantur cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis. Similiter etiam hebetudo mentis inuenitur in omni peccato, secundum illud Prouerb. 14. Errant qui operantur malum. Ergo inconuenienter ponuntur filiæ gulæ.

¶ 2. Præterea, Immunditia, quæ maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isai. 28. Omnes mensæ repletæ sunt vomitu, sordiumque. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati: vel etiam aliquid vtile sub consilio cadens, secundum illud Eccles. 31. Si coactus fueris in edendo multum, surge à medio, & vome, & refrigerabit te. Ergo non debet poni inter filias gulæ.

¶ 3. Præterea, Isidor. ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

lib. 31. c. 31. SED contra est, quod Gregor. 31. Moral. * has filias gulæ assignat.

a. 2. & 3. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, gula proprie consistit circa immoderatam delectationem, quæ est in cibis & potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur, quæ ex immoderata delectatione cibi & potus consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderatione cibi & potus. Et quantũ ad hoc ponitur filia gulæ hebetudo sensus circa intelligentiam, propter fumositates ciborum perturbantes caput: sicut è contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem: secundum illud Ecclesiast. 2. Cogitaui in corde meo abstrahere à vino carnem meam, vt animum meum transferrem ad sapientiam. Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi & potus, quasi sopito guber-

nacu'o

naculo rationis. Et quantum ad hoc ponitur inepta lætitia : quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam & tristitiam ordinantur, vt dicitur in 2. Ethicorum * Et hoc est quod dicitur 3. Esdræ 3. quod vinum omnem mentem conuertit in securitatem & iucunditatem. Tertio, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur multiloquium : quia vt Gregorius dicit in Pastorali *, Nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, diues ille qui epulatus quotidie splendide dicitur in lingua grauius non arderet. Quarto, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur scurrilitas, id est, iocularitas quædam proueniens ex defectu rationis : quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Vnde ad Eph. 5. super illud, Aut stultiloquium, aut scurrilitas : dicit * gloss. quod à stultis curialitas dicitur, id est iocularitas, quæ risum mouere solet. Quamuis posset vtrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare : vel ratione superfluitatis quod pertinet ad multiloquium, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad scurrilitaté. Ex parte autem corporis ponitur immunditia: quæ potest attendi siue secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum; vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Vnde super illud Eph. 5, Fornicatio autem & omnis immunditia, &c. dicit glos. id est, incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo.

ca. 5. t. 5.
p 3. c. 20. in prin.
gl. interl. ibidem.

Ad primum ergo dicendum, quod lætitia quæ est de actu peccati, vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur inepta, præcipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum, quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia, communiter inuenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensus circa speculabilia, maxime procedit ex gula, ratione iam dicta *.

in eo. ar.

Ad secundum dicendum, quod licet vtilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ, in remedium alicuius languoris.

Ad tertium dicendum, quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex eius voluntate. Et ideo ad vtrumque vitium potest pertinere.

QVAESTIO CXLIX.

De sobrietate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de sobrietate & vitio opposito, scilicet ebrietate.

ET CIRCA sobrietatē quæruntur quatuor.

¶ Primo, quæ sit materia sobrietatis.

¶ Secundo, vtrum sit specialis virtus?

¶ Tertio, vtrum vsus vini sit licitus?

¶ Quarto, quibus præcipue competat sobrietas.

720 Art. I. *Vtrum materia sobrietatis sit potus?*

sup. q. 143 cor. prin. AD primum sic proceditur. Videtur, quod materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim ad Rom. 12. Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, & non solum circa potum.

¶ 2. Præterea, Sapient 8. dicitur de Dei sapientia, quod sobrietatem & prudentiam docet, iustitiam, & virtutem: vbi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos & venerea. Ergo sobrietas non est solum circa potus.

¶ 3. Præterea, Nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus, quæ ad nos pertinent, debemus mensuram seruare: vnde dicitur ad Titum 2. Sobrie, & iuste, & pie viuamus in hoc seculo: vbi dicit gloss. * Sobrie in nobis. Et 1. ad Tim. 2. dicitur, Mulieres in habitu ornato, cum verecundia & sobrietate ornantes se. Et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

gl. intel. ibid.

SED contra est, quod dicitur Ecclef. 31. Aequa vita hominibus, vinum in sobrietate: si bibas illud moderate, eris sobrius.

RESPONDEO dicendum, quod virtutes, quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vendicant, in qua difficillimum & optimum est conditionem huiusmodi obseruare: sicut fortitudo, pericula mortis, & temperantia, delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensura. Dicitur enim aliquis sobrius, quasi briam, id est, mensuram seruans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas ascribit, in qua maxime laudabile est mensuram seruare. Huiusmodi autem est potus inebriare valens: quia eius vsus mensuratus multum confert, & modicus excessus multum lædit, quia impedit vsum rationis, magis etiam quam excessus cibi.

bi. Vnde dicitur Eccl. 31. Sanitas est animæ & corpori, sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem & iram, & ruinas multas facit. Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum & omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici: sicut & supra dictum est *, de fortitudine & temperantia. q. 123. a. 2. & q. 141 art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphorice consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit: secundum illud Psal. 22. Calix meus inebrians quam præclarus est. Et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quandam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum, quod omnia quæ ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt præsenti vitæ: & eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram: quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet, quam in aliis, & ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendū, quod quāuis mensura in omnibus requiratur, non tamē sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

Art. 2. *Vtrum sobrietas sit per se virtus specialis?* 721

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod sobrietas non sit per se quædā specialis virtus. Abstinētia enim attenditur & circa cibos & circa potus. Sed circa cibos nō est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potū, est aliqua specialis virtus. 2. Cor. 5. lec. 3. co. 5. pri. & T. 2. le. 3. co. 2.

¶ 2. Præterea, Abstinentia & gula sunt circa delectationes tactus, in quantum sensus est alimenti. Sed cibus & potus simul cedunt in alimentum: simul enim indiget animal nutriri humido & sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus à potu, ita etiam distinguuntur diuersa genera ciborum & diuersa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi, sit quædam specialis virtus: quod est inconueniens. Non ergo videtur, quod sobrietas sit specialis virtus.

SED contra est, quod * Macrobius ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ. * lib. 1. in somnium Scipio. n ſ. 2. ante med.

q.136.a. &q.141 a.3. & q. 145.a.2. & 1.2.q. 65.art.2. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, ad virtutem moralem pertinet conseruare bonum rationis contra ea, quibus potest impediri. Et ideo vbi inuenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud remouendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi vsum rationis, in quantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo ad remouendum hoc impedimentum rationis, requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad primum ergo dicendum, quod cibus & potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc communiter circa cibum & potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens, impedit specia- in cor.ar. li ratione, vt dictum est *. Et ideo requirit specialem virtutem.

Ad secundum dicendum, quod virtus abstinentiæ non est circa cibos & potus, in quantum sunt nutritiua, sed in quantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est vna & eadem ratio impediendi rationis vsum. Et sic illa potuum diuersitas, per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc secundum huiusmodi diuersitatem, virtutes non diuersificantur. Et eadem ratio est de diuersitate ciborum.

Art. 3. *Vtrum vsus vini totaliter sit illicitus?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vsus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis. Dicitur enim Sap. 7. Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat. Et infra 9. Per sapientiam sanati sunt, quicumque placuerunt tibi Domine à principio. Sed vsus vini impedit sapientiam: dicitur enim Ecclesiast. 2. Cogitaui in corde meo abstrahere à vino carnem meam, vt transferrem animum meum ad sapientiam. Ergo potus vini est vniuersaliter illicitus.

¶ 2. Præterea, Apostolus dicit ad Roman. 14. Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur. Sed cessare à bono virtutis est vitiosum, & similiter fratribus scandalum ponere. Ergo vti vino est illicitum.

*Habetur dist. 35. c. Ab exordio, ex Hier. l. 1. cōtra Iouinian. c. 3.

¶ 3. Præterea, Hieron. * dicit, quod vinum cum carnibus post diluuium est dedicatum. Christus autem venit in fine seculorum, & extremitatem retraxit ad prin

principium. Ergo tempore Christianæ legis videtur esse illicitum vti vino.

SED contra est, quod Apost. dicit 1. ad Timoth. 5. Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino vtere propter stomachum tuum, & frequentes tuas infirmitates. Et Eccles. 31. dicitur. Exultatio animæ & cordis, vinum moderate potatum.

RESPONDEO dicendum, quod nullus cibus vel potus secundum se consideratus, est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis Matth. 15. Non quod intrat in os, coinquinat hominem. Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum: potest tamen reddi illicitum per accidens. Quandoq; quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizarentur.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia potest haberi dupliciter. Vno modo, secundum modum communem, prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam, quod aliquis à vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato vsu vini. Alio modo, secundum quendam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino à vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum & locorum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quod Christus retrahit nos à quibusdam sicut omnino illicitis, à quibusdam vero sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos à vino propter studium perfectionis, sicut & à diuitiis & aliis huiusmodi.

Art. 4. *Vtrum sobrietas magis requiratur in maioribus personis?* 723

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod sobrietas magis requiratur in maioribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat. Vnde & senibus honor & reuerentia debetur, secundum illud Leuit. 19. Coram cano capite consurge, & honora personam senis. Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Titum 2. Senes, vt sobrij sint. Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis. 1. Tim. 3. le. 2. & 60. 3. 1.

¶ 2. Præterea, Episcopus in ecclesia excellentissimum

V 5

simum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud primæ ad Tim. 3. Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, vnius vxoris virum, sobrium, prudentem, &c. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

¶ 3. Præterea, Sobrietas importat abstinentiam à vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus: conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Prouer. 31. Noli regibus dare vinum, & postea subdit. Date siceram mœrentibus, & vinum his qui amaro sunt animo. Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

SED contra est, quod Apostolus dicit primæ ad Timoth. tertio. Mulieres similiter pudicas, sobrias, &c. Et ad Titum secundo dicitur, Iuuenes similiter hortare vt sobrij sint.

RESPONDEO dicendum, quod virtus habet habitudinem ad duo. Vno quidem modo ad contraria vitia, quæ excludit, & concupiscentias quas refrænat. Alio modo, ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus, duplici ratione. Vno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrænari; & ad vitia, quæ per virtutem tolluntur. Et secundum hoc, sobrietas maxime requiritur in iuuenibus & mulieribus, quia in iuuenibus viget concupiscentia delectabilis porpter feruorem ætatis. In mulieribus autem non est sufficiens robur mentis, ad hoc quod concupiscentiis resistant. Vnde secundum Valerium Maximum*, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, vtpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum præcipue impedit vsum rationis. Et ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem; & Episcopis seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente deuota debent spiritualibus officiis insistere; & regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare: specialiter sobrietas indicitur.

li. 2. c. 1. in titulo de vsu vini mulieribus interdicto.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVAESTIO CL.

De ebrietate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ebrietate.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ebrietas sit peccatum?

¶ Secundo vtrum sit peccatum mortale?

¶ Ter-

¶ Tertio, vtrum sit grauissimum peccatorum?
¶ Quarto, vtrum excuset à peccato?

Art. I. *Vtrum ebrietas sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum: sicut timiditati audacia, & pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum. 724 *Mal. q. 14. a 4 ad 2. & T. 2. le. 1. fi. & 3. eth. le. 11 fin.*

¶ 2. Præterea, Omne peccatum est voluntarium. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult priuari vsu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios inuitant ad potum quo inebriantur, peccarent: quod videtur esse valde durum.

¶ 4. Præterea, Omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio. Dicit enim Gregorius, quod cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si à tali consuetudine euellantur. Ergo ebrietas non est peccatum.

SED contra est, quod Apost. dicit ad Roman. 13. Non in comessationibus, & ebrietatibus.

RESPONDEO dicendum, quod ebrietas dupliciter potest accipi. Vno modo, prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato: ex quo fit vt non sit compos rationis. Et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum, quo quis in hunc defectum incidit: qui potest causare ebrietatem dupliciter. Vno modo, ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipue si non ex negligentia hominis contingat. Et sic creditur Noe inebriatus fuisse, vt legitur Genes. 9. Alio modo ex inordinata concupiscentia, & vsu vini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum, & continetur sub gula, sicut species sub genere. Diuiditur enim gula in comessationem, & ebrietatem, quæ prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philos. dicit in 3. Ethic.* insensibilitas quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipsa, quam omnes eius species, quæ opponuntur diuersis speciebus temperantiæ, nomine carent. Vnde & vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est: & tamen si quis scienter in tantum à vino abstineret, vt naturam multum grauaret, à culpa immunis non esset. *c. 11. t. 54.*

ſimum grad[illegible]
ſobrietas, ſ[illegible]
Epiſcopum [illegible]
rum,ſobrium[illegible]
requiritur i[illegible]

¶ 3. Præ[illegible]
vino. Sed vi[illegible]
mum locum[illegible]
qui ſunt in [illegible]
31. Noli re[illegible]
ſiceram mœ[illegible]
mo. Ergo ſo[illegible]
bus perſoni[illegible]

SED con[illegible]
Timoth.terti[illegible]
Et ad Titum [illegible]
tare vt ſobri[illegible]

RESPO[illegible]
habitudinem [illegible]
vitia, quæ ex[illegible]
Alio modo,ad [illegible]
virtus magis r[illegible]
Vno modo,qui[illegible]
centias, quas o[illegible]
tia,quæ per virt[illegible]
brietas maxime [illegible]
quia in iuuenib[illegible]
porpter feruore[illegible]
ſufficiens robur [illegible]
reſiſtant.Vnde [illegible]
res apud R[illegible]
Alio vero [illegible]
bus,vtp[illegible]
ipſor[illegible]
pu[illegible]

Lib. c. 7. in titulo de vſu vini mulieribus interdicto.

[illegible] illa proce[illegible] [illegible]arius. Sed [illegible] in quo peccati [illegible]

Ad [illegible] ille qui inebria[illegible] fortitudinem vin[illegible] ad bibendum, [illegible] eſſe conditionem [illegible] Sed ſi ignorantia [illegible]

Ad [illegible] quod aliquando correcti[illegible] fiat inde deterior, [illegible] Aug. dicit in epiſtola ad [illegible] & ebriet[illegible] exiſtimo, non d[illegible] ſed magis docen[illegible] quam [illegible] peccat[illegible] eſt in peccata [illegible]

[illegible] peccatum mortale?

AD [illegible] procedit. Videtur, quod [illegible] peccatum mortale. Aug. enim [illegible] dicit, ebrietatem eſſe peccatum mort[illegible] [illegible] importat [illegible] ſpeciem peccat[illegible] [illegible] mortale, nec etiam [illegible]

[illegible] dicit in [illegible] plus [illegible] Pec[illegible] venialia [illegible] ebrietas [illegible] [illegible]rum ve[illegible]

¶ 3 [illegible] peccatum mortale eſt fa[illegible] Sed [illegible] ſuperflue bi[illegible] per vo[illegible] ſequit[illegible]

", consistit in immoderato vsu, secun- ar. præd.
. Hoc autem contingit esse tripliciter.
quod nesciat potum esse immoderatū,
entem. Et sic ebrietas potest esse sine
tum * est. Alio modo sic, quod aliquis sciens- * sciens.
n esse immoderatum, non tamen æsti-
r inebriare potentem. Et sic ebrietas po-
eccato veniali. Tertio modo potest cō-
liquis bene aduertat potum esse immo-
briantem, & tamen magis vult ebrietatē
n à potu abstinere. Et talis propriè dici-
ia moralia recipiant speciem non ab eis
nt eueniunt præter intentionem, sed ab
er se intentum. Et sic ebrietas est peccatū
secundum hoc homo volens & sciens,
ationis, quo secundum virtutē operatur,
inat. Et sic peccat mortaliter, periculo
mmittens. Dicit enim Ambr. in lib. 5. de lib. 1. de
itandam dicimus ebrietatem, per quam Abrahā
non possumus. Nam quæ sobrij caue- c. 6. non
etatem ignorantes committimus. Vnde procul à
loquendo, est peccatum mortale. f. tom. 4.
rgo dicendum, quod assiduitas facit
peccatum mortale, non propter solam
os, sed quia non potest e[illegible] od ho-
rietur, quin sciens, & [illegible]
m multotiens exper[illegible]
ilitatem ad ebriet[illegible]
dicendum, quod [illegible]
necesse sit, per[illegible]
st peccatum m[illegible]
r vsque ad eb[illegible]
le Aug. dici[illegible]
erebris n[illegible]
nquam [illegible]
ndum, [illegible]
rand[illegible]
i : [illegible]

[illegible] , in
Scip.
fol. 2.
ante me.
lib.
in ve-
metapho-
one consistit de-
coprie est castitas, &
ita etiam in qua-
is ad res aliquas, cō-
sistit

etiam
is ad res aliquas

Ad ſecundum dicendum, quod in quantum auertit à fine vltimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui eſt ſuper omnia, ſicut finis vltimus, diligendus. Et ſecundum hoc ſolum gula eſt peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Aug. intelligitur de gula, in quantum importat ordinationem concupiſcentiæ ſolum circa ea quæ ſunt ad finem.

Ad quartum dicendum, quod gula dicitur virtutes auferre, non tam propter ſe, quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim * Gregor. in Paſtorali, Dum venter per ingluuiem tenditur, virtutes animæ per luxuriam deſtruuntur.

p. 3. c. 20. paulo poſt princ.

716

Art. 3. *Vtrum gula ſit maximum peccatorum?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod gula ſit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ conſideratur. Sed peccatum gulæ eſt grauiſsime punitum. Dicit enim * Chryſ. Adam † intemperantia ventris expulit à Paradiſo. Diluuium quod fuit tempore Noë, ipſa fecit: & pœnam Sodomorum, ſecundum illud Ezech. 16. Hæc fuit iniquitas Sodomæ ſororis tuæ, ſaturitas panis & vini. Ergo peccatum gulæ eſt maximum peccatorum.

ho. 13. in Mat non remote à prin. t. 2.

†*al.* inconuenientia.

¶ 2. Præterea, Cauſa in quolibet genere eſt potior. Sed gula videtur eſſe cauſa aliorum peccatorum: quia ſuper illud Pſal. 135. Qui percuſsit AEgyptum cum primogenitis eorum, dicit * gloſ. Luxuria, concupiſcentia, ſuperbia, ſunt ea, quæ primo venter generat. Ergo gula eſt grauiſsimum peccatorum.

eſt gloſſ. Caſſiod. in hoc loco.

¶ 3. Præterea, Poſt Deum homo debet ſeipſum maxime diligere, vt ſupra habitum eſt. Sed per vitium gulæ homo infert ſibi ipſi nocumentum. Dicitur enim Eccleſ. 37. Propter crapulam multi obierunt. Ergo gula eſt maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ ſunt contra Deum.

SED contra eſt, quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula, ſecundum * Gregorium, ſunt minoris culpæ.

l. 33. Moral. c. 11. parum ante me. ad ſenſum.

RESPONDEO dicendum, quod grauitas alicuius peccati poteſt tripliciter conſiderari. Primo quidem & principaliter ſecundum materiam, in qua peccatur. Et ſecundum hoc, peccata quæ ſunt circa res diuinas, ſunt maxima. Vnde ſecundum hoc, vitium gulæ non eſt maximum. Eſt enim circa ea quæ ad ſuſtentationem corporis ſpectant. Secundo autem ex parte peccantis. Et ſecundum hoc, peccatum gulæ magis alleuiatur, quam aggrauatur: tum propter neceſsitatem aſſumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem diſcernendi & moderandi id quod in talibus

libus conuenit. Tertio vero modo ex parte effectus consequentis. Et secundum hoc, vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, in quantum ex ea occasionantur diuersa peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluuium autem & pœna Sodomorum, sunt inducta propter peccata luxuriæ, procedentia ex gula occasionaliter.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum, quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens & per occasionem.

Ad tertium dicendum, quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Vnde hoc non directe pertinet ad grauitatem gulæ; cuius culpa tamen aggrauatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

Art. 4. *Vtrum conuenienter species gulæ distinguantur secundum has quinque conditiones: præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose?* 717

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter species gulæ distinguantur à Gregor. qui 30. Moral. * dicit, Quinque modis nos gulæ vitium tentat. Aliquando namque indigentiæ tempora præuenit, aliquando lautiores cibos quærit, aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit, aliquando in ipsa quantitate sumendi, mensuram refectionis excedit, aliquando ipso æstu immensi desiderij aliquis peccat. Et continentur in hoc versu. *1 2. q. 72 ar. 9. con. & ad 3. & 4. dis. 9. q. 3. art. 4. * c. 17. à princ.*

Præpropere, laute, nimis ardenter, studiose?

Prædicta enim diuersificantur secundum diuersas circumstantias. Sed circumstantiæ cum sint accidentia actuum, non diuersificant speciem. Ergo secundum prædicta non diuersificantur species gulæ.

¶ 2. Præterea, Sicut tempus est quædam circumstantia, ita & locus. Si ergo secundum tempus vna species gulæ accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum & alias circumstantias.

¶ 3. Præterea, Sicut temperantia obseruat debitas circumstantias, ita etiam & aliæ virtutes morales. Sed in vitiis, quæ opponuntur aliis virtutibus

moralibus, non distinguuntur species secundum diuersas circumstantias. Ergo nec in gula.

Ibidem. SED contra est verbum Greg. inductum *.

* art. 1. huius q. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est, gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus, qui comeditur; & eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter. Vno quid. m modo, quantum ad ipsum cibum, qui sumitur. Et sic quantum ad substantiam vel speciem cibi quærit aliquis cibos lautos, id est pretiosos. Quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, id est, studiose. Quantum autem ad quantitatem, excedit nimis in edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi, vel quia præuenit debitum tempus comedendi, quod est præpropere; vel quia non seruat modum debitum in edendo, quod est ardenter. Isid. * vero comprehendit primum & secundum sub vno, dicens, quod gulosus excedit in cibo secundum quid, quantum, quomodo, & quando.

elicitur ex lib. 2. de sum. bono c. 22 non procul à fin. & c. 42.

Ad primum ergo dicendum, quod corruptio diuersarum circumstantiarum facit diuersas species gulæ, propter diuersa motiua, ex quibus moralium species diuersificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi. In eo vero qui præoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ. Et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quod in loco & in aliis circumstantiis, non inuenitur aliud differens motiuum pertinens ad vsum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quod in quibuscumque aliis vitiis diuersæ circumstantiæ habent diuersa motiua, oportet accipi diuersas species vitiorum secundum diuersas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, vt supra dictum est †.

† ad 2. arg. & 1. 2. q. 72. art 9.

718 Art. 5. *Vtrum gula sit vitium capitale?*

Ma. q. 8. a. 1. con. c. 3. & ad 9. & q. 13 ar 3. con. & q. 14. art. 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed cibus circa quem est gula, non habet rationem finis: non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ, quia videtur esse secundum suum genus

genus minimum peccatorum, vtpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

¶ 3. Præterea, Peccatum contingit ex hoc, quod aliquis recedit à bono honesto, propter aliquid vtile præsenti vitæ, vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem vtilis, ponitur vnum tantum vitium capitale, scilicet auaritia. Ergo & circa delectationes videtur esse ponendum vnum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est maius vitium, quam gula, & circa maiores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

SED contra est, quod Gregor. 31. Moral.* computat gulam inter vitia capitalia. *li.31.c.31*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, in quantum scilicet habet finem multum appetibilem. Vnde ex eius appetitu homines prouocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis, quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio: vt patet in primo, & decimo Ethicorum *. Et ideo vitium gulæ, quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipuæ inter alias, conuenienter ponitur inter vitia capitalia. *1.p.q.84. artic.4.* *c.8. & 3. & seq.*

Ad primum ergo dicendum, quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem. Sed quia ille finis, scilicet conseruatio vitæ, est maxime appetibilis, quæ sine cibo conseruari non potest: inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis. Et ad hoc fere totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccles. 6. Omnis labor hominis in ore eius. Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi, quam circa cibos. Propter quod, vt Augustinus dicit in libro de vera religione *, Quibus vilis corporis salus est, malunt vesci, in quo scilicet delectatio est, quam saturari. Cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire. *c.53.circ. pr. t.1.*

Ad secundum dicendum, quod finis in peccato accipitur ex parte conuersionis. Sed grauitas peccati accipitur ex parte auersionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam grauitatem.

Ad tertium dicendum, quod delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum eius diuersitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula, & luxuria.

luxuria. Vtile autem ex se non habet rationem appetibilis; sed secundum quod ad aliud ordinatur. Et ideo in omnibus vtilibus videtur esse vna ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur, nisi vnum vitium capitale.

719 Art. 6. *Vtrum conuenienter aßignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam?*

Mal. q. 4 art. 4. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum secundum illud Prouerbiorum 2. Qui lætantur cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis. Similiter etiam hebetudo mentis inuenitur in omni peccato, secundum illud Prouerb. 14. Errant qui operantur malum. Ergo inconuenienter ponuntur filiæ gulæ.

¶ 2. Præterea, Immunditia, quæ maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isai. 28. Omnes mensæ repletæ sunt vomitu, sordiumque. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati: vel etiam aliquid vtile sub consilio cadens, secundum illud Eccles. 31. Si coactus fueris in edendo multum, surge à medio, & vome, & refrigerabit te. Ergo non debet poni inter filias gulæ.

¶ 3. Præterea, Isidor. ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

lib. 31. c. 31. SED contra est, quod Gregor. 31. Moral. * has filias gulæ assignat.

a. 2. & 3. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, gula proprie consistit circa immoderatam delectationem, quæ est in cibis & potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur, quæ ex immoderata delectatione cibi & potus consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderatione cibi & potus. Et quantũ ad hoc ponitur filia gulæ hebetudo sensus circa intelligentiam, propter fumositates ciborum perturbantes caput: sicut è contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem: secundum illud Ecclesiast. 2. Cogitaui in corde meo abstrahere à vino carnem meam, vt animum meum transferrem ad sapientiam. Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi & potus, quasi sopito guber-

naculo rationis. Et quantum ad hoc ponitur inepta lætitia: quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam & tristitiam ordinantur, vt dicitur in 2. Ethicorum * Et hoc est quod dicitur 3. Esdræ 3. quod vinum omnem mentem conuertit in securitatem & iucunditatem. Tertio, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur multiloquium: quia vt Gregorius dicit in Pastorali *, Nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, diues ille qui epulatus quotidie splendide dicitur:in lingua grauius non arderet. Quarto, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur scurrilitas, id est, iocularitas quædam proueniens ex defectu rationis: quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Vnde ad Eph. 5. super illud, Aut stultiloquium, aut scurrilitas: dicit * gloss. quod à stultis curialitas dicitur, id est iocularitas, quæ risum mouere solet. Quamuis posset vtrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare: vel ratione superfluitatis quod pertinet ad multiloquium, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad scurrilitatẽ. Ex parte autem corporis ponitur immunditia:quæ potest attendi siue secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum; vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Vnde super illud Eph. 5, Fornicatio autem & omnis immunditia, &c. dicit glos. id est, incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo.

ca. 5. t. 5.

P 3. c. 20. in prin.

gl. interl. ibidem.

Ad primum ergo dicendum, quod lætitia quæ est de actu peccati, vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur inepta, præcipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum, quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia, communiter inuenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensus circa speculabilia, maxime procedit ex gula, ratione iam dicta *.

in eo. ar.

Ad secundum dicendum, quod licet vtilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ, in remedium alicuius languoris.

Ad tertium dicendum, quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex eius voluntate. Et ideo ad vtrumque vitium potest pertinere.

QVAESTIO CXLIX.

De sobrietate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de sobrietate & vitio opposito, scilicet ebrietate.

ET CIRCA sobrietatẽ quæruntur quatuor.

¶ Primo, quæ sit materia sobrietatis.

¶ Secundo, vtrum sit specialis virtus?

¶ Tertio, vtrum vsus vini sit licitus?

¶ Quarto, quibus præcipue competat sobrietas.

720 Art. I. *Vtrum materia sobrietatis sit potus?*

sup. q. 143 cor. prin. AD primum sic proceditur. Videtur, quod materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim ad Rom. 12. Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, & non solum circa potum.

¶ 2. Præterea, Sapient 8. dicitur de Dei sapientia, quod sobrietatem & prudentiam docet, iustitiam, & virtutem: vbi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos & venerea. Ergo sobrietas non est solum circa potus.

¶ 3. Præterea, Nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus, quæ ad nos pertinent, debemus mensuram seruare: vnde dicitur ad Titum 2. Sobrie, & iuste, & pie viuamus in hoc seculo: vbi dicit gloss. * Sobrie in nobis. Et 1. ad Tim. 2. dicitur, Mulieres in habitu ornato, cum verecundia & sobrietate ornantes se. Et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus. [gl. intel. ibid.]

SED contra est, quod dicitur Eccles. 31. Aequa vita hominibus, vinum in sobrietate: si bibas illud moderate, eris sobrius.

RESPONDEO dicendum, quod virtutes, quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vendicant, in qua difficillimum & optimum est conditionem huiusmodi obseruare: sicut fortitudo, pericula mortis, & temperantia, delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensura. Dicitur enim aliquis sobrius, quasi briam, id est, mensuram seruans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas ascribit, in qua maxime laudabile est mensuram seruare. Huiusmodi autem est potus inebriare valens: quia eius vsus mensuratus multum confert, & modicus excessus multum lædit, quia impedit vsum rationis, magis etiam quam excessus cibi.

bi. Vnde dicitur Eccl. 31. Sanitas est animæ & corpori, sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem & iram, & ruinas multas facit. Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum & omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici: sicut & supra dictum est *, de fortitudine & temperantia. q. 123. a. 2. & q. 141 art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphorice consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit: secundum illud Psal. 22. Calix meus inebrians quam præclarus est. Et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quandam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum, quod omnia quæ ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt præsenti vitæ: & eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram: quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet, quam in aliis, & ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendũ, quod quãuis mensura in omnibus requiratur, non tamẽ sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

Art. 2. *Vtrum sobrietas sit per se virtus specialis?* 721

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod sobrietas non sit per se, quędã specialis virtus. Abstinẽtia enim attenditur & circa cibos & circa potus. Sed circa cibos nõ est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potũ, est aliqua specialis virtus. 2. Cor. 5. lec. 3. co. 5. Pri. & Ti. 2. le. 3. co. 2.

¶ 2. Præterea, Abstinentia & gula sunt circa delectationes tactus, in quantum sensus est alimenti. Sed cibus & potus simul cedunt in alimentum: simul enim indiget animal nutriri humido & sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus à potu, ita etiam distinguuntur diuersa genera ciborum & diuersa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi, sit quædam specialis virtus: quod est inconueniens. Non ergo videtur, quod sobrietas sit specialis virtus. * lib. 1. in somnium Scipio. n. f. 2. an. e med.

SED contra est, quod * Macrobius ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, ad virtutem moralem pertinet conseruare bonum rationis contra ea, quibus potest impediri. Et ideo vbi inuenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud remouendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi vsum rationis, in quantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo ad remouendum hoc impedimentum rationis, requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

q.136.a.2.& q.141 a.3.& q.145.a.2.& 1.2.q.63.art.2.

Ad primum ergo dicendum, quod cibus & potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc communiter circa cibum & potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens, impedit speciali ratione, vt dictum est *. Et ideo requirit specialem virtutem.

in cor. ar.

Ad secundum dicendum, quod virtus abstinentiæ non est circa cibos & potus, in quantum sunt nutritiua, sed in quantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est vna & eadem ratio impediendi rationis vsum. Et sic illa potuum diuersitas, per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc secundum huiusmodi diuersitatem, virtutes non diuersificantur. Et eadem ratio est de diuersitate ciborum.

.122 Art. 3. *Vtrum vsus vini totaliter sit illicitus?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vsus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis. Dicitur enim Sap. 7. Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat. Et infra 9. Per sapientiam sanati sunt, quicumque placuerunt tibi Domine à principio. Sed vsus vini impedit sapientiam: dicitur enim Ecclesiast. 2. Cogitaui in corde meo abstrahere à vino carnem meam, vt transferrem animum meum ad sapientiam. Ergo potus vini est vniuersaliter illicitus.

¶ 2. Præterea, Apostolus dicit ad Roman. 14. Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur. Sed cessare à bono virtutis est vitiosum, & similiter fratribus scandalum ponere. Ergo vti vino est illicitum.

¶ 3. Præterea, Hieron. * dicit, quod vinum cum carnibus post diluuium est dedicatum. Christus autem venit in fine seculorum, & extremitatem retraxit ad prin

*Habetur dist. 35. c. Ab exordio, ex Hier. l. 1. cōtra Iouinian. c. 3.

principium. Ergo tempore Christianæ legis videtur esse illicitum vti vino.

SED contra est, quod Apost. dicit 1. ad Timoth. 5. Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino vtere propter stomachum tuum, & frequentes tuas infirmitates. Et Eccles. 31. dicitur. Exultatio animæ & cordis, vinum moderate potatum.

RESPONDEO dicendum, quod nullus cibus vel potus secundum se consideratus, est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis Matth. 15. Non quod intrat in os, coinquinat hominem. Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum: potest tamen reddi illicitum per accidens. Quandoq; quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizarentur.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia potest haberi dupliciter. Vno modo, secundum modum communem, prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam, quod aliquis à vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato vsu vini. Alio modo, secundum quendam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino à vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum & locorum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quod Christus retrahit nos à quibusdam sicut omnino illicitis, à quibusdam vero sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos à vino propter studium perfectionis, sicut & à diuitiis & aliis huiusmodi.

Art. 4. *Vtrum sobrietas magis requiratur in maioribus personis?* 723

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod sobrietas magis requiratur in maioribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat. Vnde & senibus honor & reuerentia debetur, secundum illud Leuit. 19. Coram cano capite consurge, & honora personam senis. Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Titum 2. Senes, vt sobrij sint. Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis. *1. Tim. 3. le. 2. co. 3.*

¶ 2. Præterea, Episcopus in ecclesia excellentissimum

simum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud primæ ad Tim. 3. Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, vnius vxoris virum, sobrium, prudentem, &c. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

¶ 3. Præterea, Sobrietas importat abstinentiam à vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus: conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Prouer. 31. Noli regibus dare vinum, & postea subdit. Date siceram mœrentibus, & vinum his qui amaro sunt animo. Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

SED contra est, quod Apostolus dicit primæ ad Timoth. tertio. Mulieres similiter pudicas, sobrias, &c. Et ad Titum secundo dicitur, Iuuenes similiter hortare vt sobrij sint.

RESPONDEO dicendum, quod virtus habet habitudinem ad duo. Vnoquidem modo ad contraria vitia, quæ excludit, & concupiscentias quas refrænat. Alio modo, ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus, duplici ratione. Vno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrænari; & ad vitia, quæ per virtutem tolluntur. Et secundum hoc, sobrietas maxime requiritur in iuuenibus & mulieribus, quia in iuuenibus viget concupiscentia delectabilis porpter feruorem ætatis. In mulieribus autem non est sufficiens robur mentis, ad hoc quod concupiscentiis resistant. Vnde secundum Valerium Maximum*, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, vtpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum præcipue impedit vsum rationis. Et ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem; & Episcopis seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente deuota debent spiritualibus officiis insistere; & regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare: specialiter sobrietas indicitur.

Lib. c. 1. in titulo de vsu vini mulieribus interdicto.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVAESTIO CL.

De ebrietate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ebrietate.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ebrietas sit peccatum?

¶ Secundo vtrum sit peccatum mortale?

¶ Ter-

¶ Tertio, vtrum sit grauissimum peccatorum?
¶ Quarto, vtrum excuset à peccato?

Art. 1. *Vtrum ebrietas sit peccatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum: sicut timiditati audacia, & pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum. 724 *Mal. q. 14. a 4 ad 2. & T. 2. le. 1. f. & 3. eth. le. 11 fin.*

¶ 2. Præterea, Omne peccatum est voluntarium. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult priuari vsu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios inuitant ad potum quo inebriantur, peccarent: quod videtur esse valde durum.

¶ 4. Præterea, Omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio. Dicit enim Gregorius, quod cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si à tali consuetudine euellantur. Ergo ebrietas non est peccatum.

SED contra est, quod Apost. dicit ad Roman. 13. Non in comessationibus, & ebrietatibus.

RESPONDEO dicendum, quod ebrietas dupliciter potest accipi. Vno modo, prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato: ex quo fit vt non sit compos rationis. Et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum, quo quis in hunc defectum incidit: qui potest causare ebrietatem dupliciter. Vno modo, ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipue si non ex negligentia hominis contingat. Et sic creditur Noe inebriatus fuisse, vt legitur Genes. 9. Alio modo ex inordinata concupiscentia, & vsu vini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum, & continetur sub gula, sicut species sub genere. Diuiditur enim gula in comessationem, & ebrietatem, quæ prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philos. dicit in 3. Ethic.* insensibilitas quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipsa, quam omnes eius species, quæ opponuntur diuersis speciebus temperantiæ, nomine carent. Vnde & vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est: & tamen si quis scienter in tantum à vino abstineret, vt naturam multum grauaret, à culpa immunis non esset. *c. 11. t. 35.*

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de defectu consequenti, qui est inuoluntarius. Sed immoderatus vsus vini est voluntarius: in quo peccati ratio consistit.

Ad tertium dicendum, quod sicut ille qui inebriatur, excusatur à pecato, si ignoret fortitudinem vini: ita etiam ille qui inuitat aliquem ad bibendum, excusatur à peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, vt ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter à peccato excusatur.

Ad quartum dicendum, quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, vt
q.31.a.6. supra dictum * est. Vnde Aug. dicit in epistola ad Au-
† epis.64. relium Episcopum†, de comessationibus, & ebrietati-
paru an- bus loquens, Non aspere, quantum existimo, non du-
te me.t.2. re, non imperiose, ista tolluntur, sed magis docendo, quam iubendo; magis monendo, quam minando. Sic enim agendum est cum multitudine peccantium: seueritas autem excercenda est in peccata paucorum.

725 Art. 2. *Vtrum ebrietas sit peccatum mortale?*

1.2.q.88. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ebrietas
a.5.ad 1. non sit peccatum mortale. Aug. enim in sermone *
& 2.dis. de purgatorio dicit, ebrietatem esse peccatum morta-
24.q.2.a. le, si sit assidua. Sed assiduitas importat circumstan-
6.con.et tiam, quæ non trahit in aliam speciem peccati: & sic
mal.q.2. non potest in infinitum aggrauare, vt de veniali faciat
a.8.ad 3. mortale, sicut ex supra dictis† patet. Ergo si alias ebrie-
& Ro 13. tas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo
le.3.cor.4 erit peccatum mortale.

& 1.Cor. ¶ 2. Præterea, August.* dicit in eodem sermone.
9.lec.3. Quoties aliquis in cibo, aut potu plus accipit, quam
cor.2.fin. necesse est, ad minuta peccata nouerit pertinere. Pec-
* in ser.4. cata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas
in di... ni- quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum ve-
marum, niale.

tom 10. ¶ 3. Præterea, Nullum peccatum mortale est fa-
† 1.2.q. ciendum propter medicinam. Sed aliqui superflue bi-
88.art.7. bunt secundum consilium medicinæ, vt postea per vo-
* serm 4. mitum purgentur: & ex hoc superfluo potu sequitur
in die ani ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.
marum, SED contra est, quod in Canonibus Apost.† legitur,
ante me. Episcopus, aut Presbyter, aut Diaconus, aleæ aut ebrie-
tom.10. tati deseruiens, aut desinat, aut deponatur. Subdiaco-
† Canone nus autem, aut lector, aut cantor similia faciens, aut
42. desinat, aut communione priuetur. Similiter & laicus. Sed tales pœnæ non infliguntur, nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod culpa ebrietatis, sicut

ficut dictum eft *, confiftit in immoderato vfu,&concupifcentia vini. Hoc autem contingit effe tripliciter. Vno modo, fic quod nefciat potum effe immoderatū, & inebriare potentem. Et fic ebrietas poteft effe fine peccato, vt dictum * eft. Alio modo fic, quod aliquis percipiat potum effe immoderatum, non tamen æftimet potum effe inebriare potentem. Et fic ebrietas poteft effe cum peccato veniali. Tertio modo poteft cõtingere quod aliquis bene aduertat potum effe immoderatum,& inebriantem, &tamen magis vult ebrietatē incurrere,quam à potu abftinere. Et talis proprie dicitur ebrius: quia moralia recipiunt fpeciem non ab eis quæ per accidens eueniunt præter intentionem,fed ab eo quod eft per fe intentum. Et fic ebrietas eft peccatū mortale: quia fecundum hoc homo volens & fciens, priuat fe vfu rationis,quo fecundum virtutē operatur, & peccata declinat. Et fic peccat mortaliter, periculo peccandi fe committens. Dicit enim Ambr. in lib. 1.* de Patriarchis. Vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cauere non poffumus. Nam quæ fobrij cauemus, per ebrietatem ignorantes committimus. Vnde ebrietas, per fe loquendo, eft peccatum mortale.

art. præc. *Ibidem.* *lib. 1. de Abrahā c. 6. non procul à fi. tom. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod afsiduitas facit ebrietatem effe peccatum mortale, non propter folam iterationem actus, fed quia non poteft effe quod homo afsidue inebrietur, quin fciens, & volens ebrietatem incurrat, dum multotiens experitur fortitudinem vini,& fuam habilitatem ad ebrietatem.

Ad fecundum dicendum, quod plus fumere in cibo vel potu, quam neceffe fit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non femper eft peccatum mortale. Sed plus fumere in potu fcienter vfque ad ebrietatem, hoc eft peccatum mortale. Vnde Aug. dicit in 10. Confeff.* Ebrietas longe eft à me, miferéberis ne appropinquet mihi. Crapula autem nonnunquam fubrepfit feruo tuo.

c. 31. ante me. 1. 3.

Ad tertium dicendum, quod ficut dictum * eft, cibus & potus eft moderandus fecundum quod competit corporis valetudini: & ideo ficut quandoque contingit vt cibus, vel potus, qui eft moderatus fano, fit fuperfluus infirmo: ita etiam poteft è conuerfo contingere, vt ille qui eft fuperfluus fano, fit moderatus infirmo. Et hoc modo cum aliquis multum comedit, vel bibit fecundum confilium medicinæ, ad vomitum prouocandum, non eft reputandus fuperfluus cibus, vel potus. Nec tamen ad vomitum prouocandum requiritur quod fit potus inebrians: quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum caufat: & ideo propter hanc caufam non excufaretur aliquis ab ebrietate.

q. 141. art. 6.

Art.

726 Art. 3. *Vtrum ebrietas sit grauissimum peccatorum?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ebrietas sit grauissimum peccatorum. Dicit enim Chrysost.* quod nihil est ita dæmoni amicum, sicut ebrietas, & lasciuia, quæ est mater omnium vitiorum. & in Decreto dicitur dist. 35†. Ante omnia clericis vetatur ebrietas, quæ omnium vitiorum radix, & nutrix.

¶ 2. Præterea, Ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximũ peccatorum.

¶ 3. Præterea, Magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maxime punita. Dicit enim Ambr. * quod non esset in homine seruitus, si non fuisset ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

SED contra est, quod secundum Gregor. † vitia spiritualia sunt maiora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

RESPONDEO dicendum, quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod priuat bonum. Vnde quanto maius est bonum quod priuatur per malum, tanto malum grauius est. Manifestum est autem quod bonum diuinum est maius, quam bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directe contra Deum, sunt grauiora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ad peccata intemperantiæ maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod huiusmodi concupiscentiæ, & delectationes connaturales nobis sunt. Et secundum hoc dicuntur huiusmodi peccata esse maxime amica diabolo, non quia sint aliis grauiora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum, quod bonum rationis impeditur dupliciter. Vno modo, per id quod est contrarium rationi. Alio modo, per id quod aufert vsum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam vsum rationis aufert. Vsus enim rationis potest esse & bonus, & malus, qui tollitur per ebrietatem. Sed bona virtutum quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad tertium dicendum, quod seruitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, in quantum Cham maledictionem seruitutis in sua posteritate accepit, propter hoc quod irrisit patrem inebriatum: non autem seruitus fuit directe pœna ebrietatis.

* Ho. 71. ad popul. Antioch à me. illum, to. 5.
† In decret. di. 35 cap. ante omnia.
* In li. de Helia & ieiunio c. 5. parum ante me. tom. 4.
† lib 33. Mor. c. 11 parũ ante med. habetur.

Art. 4. *Vtrum ebrietas excuset à peccato?* 727

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ebrietas non excuset à peccato. Dicit enim Philosoph. in 3. Ethic.* quod ebrius meretur duplices maledictiones. Ergo ebrietas magis aggrauat peccatum, quam excuset. 1.2.q.76. art.4. ad 1.& 4. Et 2.dist.22. q.2.ar.2. ad 2.

¶ 2. Præterea, Non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat à peccato. * cap.5.in med.

¶. 3. Præterea, Philosophus dicit in 6. Ethic.† quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat à peccato. Ergo etiam neque ebrietas. † c. 5. & 11.

SED contra est, quod Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, vt Aug.*dicit contra Faustum. lib. 22.c. 44.t. 6.

RESPONDEO dicendum, quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum * est, scilicet defectus consequens, & actus præcedens. Ex parte autem defectus cōsequentis, in quo ligatur vsus rationis, ebrietas habet excusare à peccato, in quantum causat inuoluntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus præcedentis videtur esse distinguendum: quia si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur à culpa, sicut forte accidit de Loth. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur à peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus; in quantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut & diminuitur ratio voluntarij. Vnde August. dicit contra Faustum *, quod Loth culpandus est, non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit. * art. 1. huius qu. lib. 22.c. 44.to. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. non dicit quod mereatur grauiorem maledictionem ebrius, sed quod mereatur duplicem maledictionem propter duplex peccatum. Vel potest dici quod loquitur secundum legem cuiusdam Pittaci, qui, vt dicitur in 2. Polit * statuit quod ebrij si percuterent, plus punirentur quam sobrij: quia plures † iniuriantur: in quo vt Aristot. ibidem * dicit, videtur magis respexisse ad vtilitatem, scilicet vt cohiberentur iniuriæ, quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis propter hoc quod non sunt sui compotes. In fi. t.8. † adde: dum sunt ebrĳ, quā dum sunt sobrĳ. * eod. loco nūc dicto.

Ad secundum dicendum, quod ebrietas habet excusare peccatum, non ex ea parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, vt dictum * est. * In co. ar.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non

tota-

totaliter ligat rationem sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia leuius est ex infirmitate, quam ex malitia peccare.

QVAESTIO CLI.

De castitate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de castitate. Et primo de ipsa virtute castitatis. Secundo, de virginitate, quæ est pars castitatis. Tertio, de luxuria, quæ est vitium oppositum.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum castitas sit virtus?

¶ Secundo, vtrum sit virtus generalis?

¶ Tertio, vtrum sit virtus distincta ab abstinentia?

¶ Quarto, quomodo se habeat ad pudicitiam.

728 Art. 1. *Vtrum castitas sit virtus?*

3. eth. lec. 22. co. 2 fi. AD primum sic proceditur. Videtur, quod castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere. Dicitur enim aliquis castus ex eo quod aliqualiter se habet ad vsum quarumdam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

¶ 2. Præterea, Virtus est habitus voluntarius, vt *ex c. 4. & 6. videtur posse haberi, tom. 5.* dicitur in 2. Ethic. * Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

¶ 4. Præterea, Fructus à virtutibus distinguuntur. Sed castitas inter fructus ponitur, vt patet ad Galat. 5. Ergo castitas non est virtus.

SED contra est, quod Aug. dicit in lib. de decem *c. 3. a me. tom. 9.* chordis *, Cum debeas in virtute præcedere vxorem, quoniam castitas virtus est, tu sub vno impetu libidinis cadis, & vis vxorem tuam esse victricem.

RESPONDEO dicendum, quod nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur: quæ ad modum pueri est refrænanda, *c. vlt. to. 5.* vt patet per Philos. in 3. Ethic. * In hoc autem ratio virtutis humanæ consistit, quod sit aliquid secundum *2. 2. q. 64. art. 1.* rationem modificatum, vt ex supradictis * patet. Vnde manifestum est castitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod castitas consistit quidem in anima, sicut in subiecto, sed materiam habet in corpore: pertinet enim ad castitatem, vt secundum iudicium rationis, & electionem volun-

tatis.

tatis aliquis moderate vtatur corporalibus membris.

Ad secundum dicendum, quod sicut August. dicit in 1. de Ciuit. Dei *, Proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam seruat perseuerantia continentiæ suæ. Et ibidem dicit * quod est virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, qua potius quælibet mala tolerare, quam malo consentire decreuit. *li. 1. c. 18. post med. tom. 5.* *Eiusdem 1. lib. c. 18. r. 5.*

Ad tertium dicendum, quod sicut August. dicit in 4. contra Iulianum *, Absit vt sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem, vt sit iustus vere, nisi viuat ex fide. Et ideo concludit, quod in infidelibus neque est vere castitas, neque aliqua alia virtus: quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem subdit, non officiis, id est, actibus, sed finibus à vitiis discernuntur virtutes. *lib. 4. c. 3. aliquantulum à prin li. 7.*

Ad quartum dicendum, quod castitas, in quantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis; in quantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

Art. 2. Vtrum castitas sit virtus generalis? 729

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod castitas sit virtus generalis. Dicit enim August. in lib. de mendacio *, quod castitas animi, est ordinatus animi motus, non subdens maiora minoribus. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus. *c. 20. post me. t. 4.*

¶ 2. Præterea, Nomen castitatis à castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitiuæ partis debet castigari à ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem ræfrænetur aliquis appetitiuus motus, videtur quod quælibet virtus moralis sit castitas.

¶ 3. Præterea, Castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere. Dicitur enim in Psal. 72. Perdes omnes qui fornicantur abs te. Ergo castitas est generalis virtus.

SED contra est, quod Macrob.* ponit eam partem temperantiæ. *lib. 1. in som. Scip. in fol. 2. ante me. lib.*

RESPONDEO dicendum, quod nomen castitatis dupliciter accipitur. Vno modo proprie: & sic est quædam specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis. Alio modo nomé castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commistione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas, & oppositum vitium, scilicet luxuria: ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas, cõ-

sistit

ſiſtit quædam delectatio, circa quam eſt quædam ſpiritualis caſtitas metaphorice dicta, vel etiam ſpiritualis fornicatio, ſimiliter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in ſpirituali coniunctione ad id, cui debet coniungi, ſcilicet ad Deum; & abſtinet ſe ne delectabiliter aliis coniungatur contra debitum diuini ordinis: dicetur caſtitas ſpiritualis, ſecundum illud 2. ad Corin. 11. Deſpondi vos vni viro virginem caſtam exhibere Chriſto. Si autem delectabiliter contra debitum diuini ordinis coniungatur mens quibuſcumque aliis rebus, dicetur fornicatio ſpiritualis, ſecundum illud Hierem. 3. Tu autem fornicata es cum amatoribus multis. Et hoc modo accipiendo caſtitatem, caſtitas eſt generalis virtus: quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana, ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur. Principaliter tamen ratio huius caſtitatis conſiſtit in charitate, & in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis coniungitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de caſtitate metaphorice dicta *.

In corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, concupiſcentia delectabilis maxime aſsimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis eſt nobis connaturalis, & præcipue delectabilium ſecundum tactum quæ ordinantur ad conſeruationem naturæ. Et inde eſt, quod ſi nutriatur horum delectabilium concupiſcentia, per hoc quod ei conſentiatur, maxime augebitur: ſicut puer, qui ſuæ voluntati relinquitur. Et ſic concupiſcentia horum delectabilium maxime indiget caſtigari. Et ideo circa huiuſmodi concupiſcentias antonomaſtice dicitur caſtitas: ſicut & fortitudo eſt circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

art. præc. & q. 142 art. 2.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fornicatione ſpirituali metaphorice dicta, quæ opponitur caſtitati ſpirituali, vt dictum eſt *.

* *In corp. art.*

730 Art. 3. *Vtrum caſtitas ſit virtus diſtincta ab abſtinentia.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod caſtitas non ſit virtus diſtincta ab abſtinentia: quia circa materiam vnius generis ſufficit vna virtus. Sed vnius generis videntur eſſe quæ pertinent ad vnum ſenſum. Cum ergo delectatio ciborum, circa quam eſt abſtinentia; & delectatio venereorum, circa quam eſt caſtitas, pertineant ad tactum: videtur quod caſtitas non ſit alia virtus ab abſtinentia.

2. d. 24. q. 2. a. 1. ad 3. Et vir. q. 1. a. 4. co. ſi.

¶ 2. Præterea, Philoſ. in 3. Ethic.* omnia vitia intemperantiæ aſsimilat puerilibus peccatis, quæ caſtigatione indigent. Sed caſtitas nominatur à caſtigatione vitiorum oppoſitorum. Ergo cum per abſtinentiam

li. 3. c. vlt. tom. 5.

quæ

quædam vitia intemperantiæ cohibeantur, videtur quod abstinentia sit castitas.

¶ 3. Præterea, Delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, in quantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas. Vnde dicit Hierony. * Venter & genitalia sibimetipsis vicina sunt, vt ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum. Ergo abstinentia & castitas non sunt virtutes ab inuicem distinctæ. *Ad Amandum aliquantulum à prin. t. 4.*

SED contra est, quod Apost. 2. ad Cor. 6. connumerat castitatem ieiuniis, quæ ad abstinentiam pertinent.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, temperantia est proprie circa concupiscentias delectationum tactus: & ideo oportet vt vbi sunt diuersæ rationes delectationis, ibi sint diuersæ virtutes sub temperantia comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, vt dicitur 9. Ethic. * Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad vsum ciborum, quibus natura indiuidui conseruatur: & operationes pertinentes ad vsum venereorum, quibus conseruatur natura speciei. Et ideo castitas quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia quæ est circa delectationes ciborum. *q. 141. a. 4.* *li. 9. ex. c. 7. a med. h betur tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus, quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est eiusdem rationis in omnibus; sed quantum ad ipsum vsum tangibilium, vt dicitur in 3. Ethic. * Est autem alia ratio vtendi cibis & potibus, & venereis. Et ideo oportet esse diuersas virtutes, licet sint vnius sensus. *li. 3. c. 10. tom. 5.*

Ad secundum dicendum, quod delectationes venereæ sunt vehementiores & magis opprimentes rationem, quam delectationes ciborum: & propter hoc magis indigent castigatione, & refrænatione: quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, & deiicitur virtus mentis. Vnde August. dicit * in 1. Soliloquiorum. Nihil esse sentio, quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta fœminea, corporumque ille contactus, sine quo vxor haberi non potest. *li. 1. c. 10. ante me. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conseruandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. Et ideo circa huiusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delecta-

delectationes ciborum, quamuis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conseruandam: & ideo etiam per se habent specialem virtutem, quamuis illa virtus, quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

731 Art. 4. *Vtrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem?*

Supra q. 143. ar. li. 1. c. 18. parum a princ. t. 5. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Aug. in 1. de ciu. Dei *, quod pudicitia est quædam virtus animæ. Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus à castitate distincta.

¶ 2. Præterea, Pudicitia à pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia secundum Damascenum * est de turpi actu: quod conuenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem, quam ad alias virtutes. **li. 2. ort. fid. c. 15.*

li. 3. c. 12. tom. 5. ¶ 3. Præterea, Philosoph. dicit in 3. Ethic.* quod omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea, quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

c. 20. de bono persev. a princ. tom. 7. SED contra est, quod August. dicit in lib. de Perseuerantia *, Prædicanda est pudicitia, vt ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. Sed vsus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

In arg. 2. huius a. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, nomen pudicitiæ à pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa, de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, vt August. dicit in 14. de ciuit. * Dei, in tantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non caret. Et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non subiicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum: Verecundatur autem homo non solum de illa commistione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius, vt Philosoph. dicit in 2. lib. Rhet. * Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, & præcipue circa signa venereorum: sicut sunt aspectus impudici, oscula, & tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam **li. 14. c. 18. circa med. t. 5. li. 2. c. 6. post. med. tom. 6.*

venereæm

veneream commiſtionem. Et ideo pudicitia ad caſtitatem ordinatur, non quaſi virtus ab ipſa diſtincta, ſed ſicut exprimens caſtitatis circumſtantiam quandam. Interdum tamen vnum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. ibi accipit pudicitiam pro caſtitate.

Ad ſecundum dicendum, quod quamuis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, ſpecialiter tamen vitia intemperantiæ, vt ex ſupradictis patet.

Ad tertium dicendum, quod inter vitia intemperantiæ, præcipue ſunt exprobrabilia peccata venerea: tum proter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quod ratio ab huiuſmodi maxime abſorbetur.

QVAESTIO CLII.

De virginitate, in quinque articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de Virginitate.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque. 732

¶ Primo, in quo conſiſtat virginitas.

Secundo, vtrum ſit licita?

¶ Tertio, vtrum ſit virtus?

¶ Quarto, de excellentia eius, reſpectu matrimonij.

¶ Quinto, de excellentia eius, reſpectu aliarum virtutum.

Art. 1. *Vtrum virginitas conſiſtat in integritate carnis?*

4 d. 33. q. 3. a. 1. & d. 3 . q. 1. a. 5. ad 4. & d. 49. q. 5. a. 3. q. 1. co. & ad 4. ꝛEt quolib. 5. ar. 24. ad 2. & quol. 6. a. 18. co.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod virginitas non conſiſtat in integritate carnis. Dicit enim Auguſt. in lib. de Nuptiis, & concupiſcentia *, quod virginitas eſt in carne corruptibili, incorruptionis perpetuæ meditatio. Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non conſiſtit in carne.

** Id habet Aug. li. de virginit. c. 8. in pr. t. 6.*

¶ 2. Præterea, Virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Auguſt. dicit in 1. de ciuit. Dei †, quod pudicitia conſiſtit in anima. Ergo virginitas non conſiſtit in carnis incorruptione.

† . 1. . 18. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Carnis integritas videtur conſiſtere in ſignaculo virginalis pudoris. Sed quandoque abſque virginitatis præiudicio frangitur illud ſignaculum. Dicit enim Auguſt. in 1. de ciuit. Dei *, quod illa membra poſſunt diuerſis caſibus vulnerata vim perpeti; & medici quandoque ſaluti opitulantes, hæc ibi faciunt, quæ horret aſpectus. Obſtetrix etiam virginis cuiuſdam integritatem manu velut explorans, dum inſpicit, perdidit. Et ſubdit. Non opinor quemquam tam ſtulte ſapere, vt huic periiſſe aliquid exiſtimet etiam de ipſius corporis ſanctitate: quamuis membri

** l. 1. c. 18. circa me. tom. 5.*

illius

illius integritate iam perdita. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

¶ 4. Præterea, Corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit, quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo vel in vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas. Dicit enim August.* in lib. de virginitate, quod virginalis integritas, & per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

cap. 13 in princ. tom. 6.

SED contra est, quod August. in eodem libro dicit* quod virginitas est continentia, qua integritas carnis ipsi creatori animæ, & carnis vouetur, consecratur seruatur.

c. 8. in fi. tom. 6.

RESPONDEO dicendum, quod nomen virginitatis à virore sumptum videtur. Et sicut illud dicitur virens & in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat, quod persona cui inest, immunis sit à concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Vnde * Ambrosius dicit in libro de virginitate, quod castitas virginalis est expers contagionis integritas. In delectatione autem venereorum tria est considerare. Vnum quidem, quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est, in quo coniungitur id quod est animæ, cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animæ, scilicet propositum perueniendi ad talem delectationem. In quibus tribus, id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea quæ sunt animæ. Secundum vero materialiter se habet ad actum moralem. Nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium vero se habet formaliter & completiue: quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem. Ipsa autem immunitas à delectatione, quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi à tali delectatione, se habet formaliter & completiue in virginitate.

In lib. de virg. in 2. fol. à prin. lib. to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod illa diffinitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in

in virginitate. Nam per meditationẽ intelligitur propositum rationis. Quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur, quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere; sed quia hoc debet in proposito gerere, vt perpetuo in hoc perseueret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, Incorruptionis in carne corruptibili: quod additur, ad ostendendam virginitatis difficultatem. Nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum, quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne; & similiter virginitas. Vnde Aug. * dicit in lib. de Virginit. quod licet virginitas in carne seruetur, ac per hoc corporalis sit, tamen spiritualis est, quam fouet, & seruat continentia pietatis. ** c.8. parũ à pr. tom.6.*

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, in quantum scilicet per hoc, quod ex proposito voluntatis abstinet quis à delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Vnde si contingat quod per alium modum aliquo casu, membri integritas corrumpatur, non magis prẹiudicat virginitati, quam si corrumpatur manus, aut pes. *In co. ar.*

Ad quartum dicendum, quod delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere. Vno modo, vt procedat ex mentis proposito. Et sic tollit virginitatem, siue fiat per concubitum siue absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus * de concubitu, quia huiusmodi resolutio communiter & naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest prouenire præter propositum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamuis caro delectationem experiatur: vel etiam ex infirmitate naturæ, vt patet in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit. *Loco cit. in arg.* 733 *Inf. a. 3. & 4. cor. Et 4. dis. 33. q. 3. a. 2. ad 2.*

Art. 2. *Vtrum virginitas sit illicita?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ, est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conseruationem indiuidui est, quod tangitur Genes. 2. De omni ligno, quod est in paradiso, comede: ita etiam præceptum legis naturæ est ad conseruationem speciei, quod ponitur Gen. 1. Crescite & multiplicamini, & replete terram. Ergo sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, vt pote- *Et 3. cor. tr. 136. Et ma. q. 15 ar. 2. ad 13 Et vir. q. 1. ar. 13. ad 6. Et 2. Eth. le. 2. fin.*

pote faciens contra bonum indiuidui: ita etiam peccat, qui omnino abstinet ab actu generationis, vtpote faciens contra bonum speciei.

¶ 2. Præterea, Omne illud quod recedit à medio virtutis, videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit à medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens. Dicit enim Philosophus in 2. Ethic. * quod qui omni voluptate potitur, & neque ab vna recedit, intemperatus est: qui autem omnes fugit sicut agrestis, est insensibilis. Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

lib. 2. c. 2. à me. & lec. 3. 11. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Pœna non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper cælibem vitam ducebant: vt Valerius Maximus dicit. Vnde & Plato secundum August. in lib. de Vera relig. * sacrificasse naturæ dicitur: vt perpetua eius continentia tanquam peccatum aboleretur. Ergo virginitas est peccatum.

** c. 2. non multum procul à fin. to. 1.*

SED contra est, quod nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed virginitas recte cadit sub consilio. Dicitur enim 1. ad Cor. 7. De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

RESPONDEO dicendum, quod in humanis actibus illud est vitiosum, quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, vt his quæ sunt ad finem, vtatur aliquis secundum eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, vt dicitur in 1. Ethicor. * Vnum quidem, quod consistit in exterioribus rebus, puta diuitiis. Aliud autem, quod consistit in bonis corporis. Tertium autem, quod consistit in bonis animæ. Inter quæ etiam bona contemplatiuæ vitæ sunt potiora bonis vitæ actiuæ: vt Philosophus * probat in 10. Ethic. Et dominus dicit Luc. 10. Maria optimam partem elegit. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur, ad ea quæ sunt corporis: ea vero quæ sunt corporis ad ea quæ sunt animæ: & vlterius ea quæ sunt vitæ actiuæ, ad ea quæ sunt vitæ comtemplatiuæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis, vt aliquis vtatur exterioribus bonis secundum eam mensuram quæ competit corpori, & similiter de aliis. Vnde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quæ alias esset bonum possidere, vt consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis: non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstineat à delectationibus corporalibus, vt liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem

lib. 1. c. 4. in fin. t. 5.

lib. 10. c. 7. to. 5.

autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, vt liberius diuinæ contemplationi vacet. Dicit enim Apostolus 1. ad Corint. 7. Mulier innupta, & virgo, cogitat quæ Domini sunt, vt sit sancta & corpore & spiritu: quæ autem nupta est, cogitat quæ sunt mundi, & quomodo placeat viro. Vnde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum habet rationem debiti, vt supra dictum est *. Dupliciter autem aliquid est debitum. Vno modo, vt impleatur ab vno. Et hoc debitum sine peccato prætetiri non potest. Aliud autem est debitum implendum à multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine. Multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda vnus non sufficit. Sed implentur à multitudine, dum vnus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quod ab vnoquoque impleatur. Aliter enim indiuiduum conseruari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter prouidetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abstinentes, contemplationi diuinorum vacent, ad totius humani generis pulchritudinem & salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant: quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per vnum impleri non possunt. *q. 122. art. 1.*

Ad secundum dicendum, quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum à delectatione venerea: & ab hac abstinet secundum rationem rectam, vt dictum est *. Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, vt dicitur in 2. Ethic.* Vnde de magnanimo dicitur in 4. Ethic. † quod est magnitudine extremus, eo autem quod, vt oportet, medius. *In corp. art. li. 2. c. 6. tom. 5. † l. 4. c. 3 tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod leges feruntur secundum ea quæ vt in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos, vt aliquis amore veritatis contemplandæ, ab omni delectatione venerea abstineret: quod solus Plato legitur fecisse. Vnde non sacrificauit quasi hoc peccatum reputaret, sed peruersæ opinioni ciuium cedens, vt ibidem Aug. dicit *. *Loco cit. in arg.*

734

Art. 3. *Vtrum virginitas sit virtus?*

Inf. q. 155 a. 1. cor. & ad 5. & 4 d. 33 q. 3 a. 2. & d 49. q. 5. a. 3. q. 1. co. & 2 eth. le. 2 fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis à natura, vt Philosoph. dicit in 2. Ethic. * Sed virginitas inest nobis à natura. Quilibet enim mox natus, virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

¶ 2. Præterea, Quicumque habet vnam virtutem, habet omnes, vt supra habitum est. Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem: alioquin cum sine virtute nullus ad regnum cœlorum perueniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset peruenire: quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

** in prin. lib. 1. 5.*

¶ 3. Præterea, Omnis virtus restituitur per pœnitentiam. Sed virginitas non reparatur per pœnitentiam. Vnde Hieronym. dicit *, Cum cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare. Ergo videtur, quod virginitas non sit virtus.

Ad Eustochium de custodia virginit. in fol. à pr. tom. 2.

¶ 4. Præterea, Nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

¶ 5. Præterea, Virginitas condiuiditur viduitati & pudicitiæ coniugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

SED contra est, quod Ambr. dicit in lib. de Virginitate *, Inuitat integritatis amor, vt aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus.

lib. 1. de virginibus, non multum longè à prin. t. 1.

** art. 1. huius q.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, in virginitate est sicut formale & completiuum, propositum perpetuo abstinendi à delectatione venerea. Quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, in quantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus diuinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quod vbi est specialis materia boni habens specialem excellentiam, ibi inuenitur specialis ratio virtutis: sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus. Et ex hoc est specialis virtus à liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum vsum. Hoc autem quod est conseruare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc quod est conseruare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est quædam specialis virtus, habens se ad castitatem, sicut magnificentia ad liberalitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod homines ex sua nati

natiuitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod est formale in virginitate, vt scilicet habeant propositum seruandi huiusmodi integritatem propter Deum. Et ex hoc habet rationem virtutis. Vnde Aug. * dicit in lib. de Virginitate, Nec nos hoc in virginibus prædicamus quod virgines sunt; sed quod Deo dicatæ, pia continentia virgines sunt. c.8.& 11 in prin. tom.6.

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in virtutibus, id est, secundum charitatem, vel secundum prudentiam, vt supra habitum est *. Non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam vnius virtutis, non autem materiam alterius. Sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est, prædicta integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere, vt scilicet habeat in præparatione mentis prædictæ integritatis conseruandæ propositum, si hoc sibi competeret. Sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret. Et similiter ille, qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum aduersa æquanimiter tolerandi: & sine hac præparatione animi non potest aliquis esse virtuosus. q.129.4. [illegible] 2.

Ad tertium dicendum, quod virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit diuitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei diuitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid, quod miraculose reparari poterit diuinitus, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est, quod nec miraculose reparari potest, vt scilicet quod qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere, vt ea quæ facta sunt, non sint facta, vt in primo habitum est *. 1.p.q.25. art.4.

Ad quartum dicendum, quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo seruandæ. Dicit enim August. * in lib. de Virginitate, quod per virginita- c.8. in fi. tom.6.

tem integritas carnis ipsi creatori animæ & carnis vouetur, consecratur, seruatur. Vnde virginitas, secundum quod est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

Ad quintum dicendum, quod castitas coniugalis ex hoc solo laudem habet, quod abstinet ab illicitis voluptatibus: vnde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra communem castitatem: non tamen peruenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis, sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

735 Art. 4. *Vtrum virginitas sit excellentior matrimonio?*

4.d.30.q.2.a.3.ad 6.& d. 33.q.3.a 2.ad 5.& a.3.ad 1.& 3.cont.c.137. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Aug.* in lib. de Bono coniugali, Non est impar meritum continentiæ in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias; & in Abraham, qui filios generauit. Sed maioris virtutis maius est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus, quam castitas coniugalis.

* c.21. in fin.t.6. ¶ 2. Præterea, Ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas præferretur continentiæ coniugali, videtur esse consequens quod qualibet virgo esset laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præfertur coniugio.

¶ 3. Præterea, Bonum commune potius est bono priuato, vt patet per Philos.* in 1. Ethic. Sed coniugium ordinatur ad bonum commune. Dicit enim August. in lib. de Bono coniugali †, Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis. Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, vt scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent coniugati, sicut patet per Apostolum 1. ad Corint. 7. Ergo virginitas non est potior continentia coniugali.

lib.1.c.2. in fi. t.5 †c.16. in prin.t.6.

c.19. in fin.t.6. SED contra est, quod dicit Aug.* in lib. de virginitate. Et certa ratione & sanctarum scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias inuenimus: nec eas bono vel virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut patet lib.1.non remote à prin.t.3. in lib. Hieronym.* contra Iouinianum, hic error fuit Iouiniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipue destruitur, & exemplo Christi, qui & matrem virginem elegit

elegit, & ipse virginitatem seruauit: & ex doctrina Apostoli, qui 1. ad Cor. 7. virginitatem consuluit tamquam melius bonum. Et etiam ratione, tum quia bonum diuinum est potius humano bono: tum quia bonum animæ præfertur bono corporis: tum etiam quia bonum contemplatiuæ vitæ præfertur bono actiuæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplatiuam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei. Coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, (quod est corporalis multiplicatio generis humani,) & pertinet ad vitam actiuam: quia vir & mulier in matrimonio viuentes, necesse habent cogitare quæ sunt mundi, vt patet per Apost. 1. ad Cor. 7. Vnde indubitanter virginitas præferenda est continentiæ coniugali.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, vt paratus esset virginitatem seruare, si esset tempori congruum: ex quo meritum continentiæ coniugalis in ipso æquatur merito continentiæ virginalis in Ioanne, respectu præmij substantialis, non autem respectu præmij accidentalis. Vnde Aug.* dicit in lib. de Bono coniugali, quod Ioannis cælibatus, & Abrahæ connubium, pro temporum distributione Christo militarunt: sed continentiam Ioannes etiam in opere, Abraham vero in solo habitu habebat. *cap. 21. in fin. t. 6.*

Ad secundum dicendum, quod licet virginitas sit melior quam continentia coniugalis, potest tamen coniugatus melior esse quam virgo, duplici ratione. Primo quidem, ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem seruandam, si oporteret, quam ille qui est actu virgo. Vnde August.* instruit virginem in lib. de Bono coniugali, vt dicat, Ego non sum melior quam Abraham: sed melior est castitas cœlibum, quam castitas nuptiarum. Et rationem postea † subdit, dicens, Quod enim nunc ago, melius ille egisset, si tunc agendum esset. Quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset. Secundo, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Vnde August.* dicit in libro de Virginitate, Vnde scit virgo, quamuis solicita, quæ sunt Domini, ne forte propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio: illa vero mulier, cui se præferre gestiebat, iam posit bibere calicem dominicæ passionis. *c. 22. ante med. t. 6.* *Ibid.* *cap. 44. in fin. t. 6.*

Ad tertium dicendum, quod bonum commune

potius est bono priuato, si sit eiusdem generis. Sed potest esse quod bonum priuatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata, præfertur fœcunditati carnali. Vnde Aug.* dicit in lib. de Virginitate, quod fœcunditas carnis, etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in coniugio, quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est.

cap. 9. in princ. t. 6.

736 Art. 5. *Vtrum virginitas sit maxima virtutum?*

inf q. 155. a. 1 & q. 185. a. 4. Et 4. dis. 33. q. 3. a. 3. & 3. contra .. 134.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim * Cyprianus in lib. de Virginitate, Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior est gloria, eo est maior cura: flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis: illustrior portio gregis Christi.

¶ 2. Præterea, Maius præmium debetur maiori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, vt patet † Matth. 13. in gloss. Ergo virginitas est maxima virtutum.

¶ 3. Præterea, Tanto aliqua virtus est maior, quanto per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem. Dicitur enim Apocal. 14. de virginibus, quod sequuntur agnum quocumque ierit: & quod cantant canticum nouum, quod nemo alius poterat dicere. Ergo virginitas est maxima virtutum.

** in tra. de habitu virg. non remote à princip. hic l. Disciplina custos, & Aug. in l. de virg. c. 46. ante fin. † est gloss. Hier. ibidem, t. 9. * c. 46. in fin. † c. 45. in princ. t. 6.*

SED contra est, quod August.* dicit in lib. de Virginitate, Nemo quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre martyrio. Et in eod. † lib. dicit, Præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas: in qua fidelibus notum est, quo loco martyres, & quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. Per quod datur intelligi, quod martyrium virginitati præfertur, & similiter monasterij status.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Vno modo, in aliquo genere. Et sic virginitas est excellentissima, scilicet, in genere castitatis. Transcendit enim & castitatem vidualem, & coniugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Vnde & Ambros. dicit in lib.* de virginitate, Pulchritudinem quis potest maiorem æstimare d[illegible] virginis, quæ amatur à rege, probatur à iudice, dedic[illegible] Domino, consecratur Deo? Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter. Et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est

lib. 1. de virg. p. 3. post med. ti. t. 1.

est ad finem: & quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus diuinis, vt * dictum est. Vnde ipsæ virtutes theologicæ, & etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res diuinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc, quod inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; & viuentes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, & omnia quæ possunt habere: quam virgines, quæ ad hoc postponunt venereum voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum. *art. 4. huius quæst.*

Ad primum ergo dicendum, quod virgines sunt illustrior portio gregis Christi, & est earum sublimior gloria per comparationem ad viduas, & coniugatas.

Ad secundum dicendum, quod centesimus fructus attribuitur virginitati secundum Hieron.* propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus: & ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed sicut August.* dicit in lib. de qq. Euangelij, centesimus fructus est martyrum: sexagesimus virginum: & tricesimus, coniugatorum. Vnde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum in aliis gradibus castitatis. *loco cit. in arg.* *lib. 1. c. 9. in princ. tom. 4.*

Ad tertium dicendum, quod virgines sequuntur agnum quocumque ierit: quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, vt August.* dicit in lib. de Virginitate. Et ideo in pluribus sequuntur agnum, non tamen oportet quod magis de propinquo: quia aliæ virtutes faciunt propinquius inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem nouum, quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis seruata. *cap. 27. à med. t. 6.*

QVAESTIO CLIII.

De vitio luxuriæ, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati. Et primo de ipsa in generali. Secundo, de speciebus eius.

CIRCA primum quæruntur quinque.

¶ Primo, quæ sit materia luxuriæ.
¶ Secundo, vtrum omnis concubitus sit illicitus?
¶ Tertio, vtrum luxuria sit peccatum mortale?
¶ Quarto, vtrum luxuria sit vitium capitale?
¶ Quinto, de filiabus eius.

737 Art. 1. *Vtrum materia luxuriæ sint solum concupiscentiæ, & delectationes venereæ?*

1. Ethic. 5. lec. 1. co. 3. * l. 2. c. 6. à med. t. 1. AD primum sic proceditur. Videtur, quod materia luxuriæ non solum sint concupiscentiæ, & delectationes venereæ. Dicit enim * August. in libro Conf. quod luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari. Sed satietas pertinet ad cibos, & potus, abundantia autem ad diuitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias, & voluptates venereas.

¶ 2. Præterea, Prou. 20. dicitur, Luxuriosa res est vinum. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi, & potus. Ergo circa ea maxime videtur luxuria esse.

¶ 3. Præterea, Luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solum circa concupiscentias, & voluptates venereas.

Aug. l. b. de vera relig. c. 3. à med. tom. 1. SED contra est, quod dicitur in lib.* de vera religione, de luxuriosis, Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem. Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

* lib. 10. c. 11. n. 1. pit, Luculen tu, à med. ill. m. RESPONDEO dicendum, quod sicut Isidor. dicit in lib. * Etymol. luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. Maxime autem voluptates venereæ animum hominis soluunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut temperantia principaliter quidem & proprie est circa delectationes tactus; dicitur autem ex consequenti, & per similitudinem quamdam in quibusdam aliis materiis: ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maxime & præcipue animum hominis resoluunt; secundario autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Vnde ad Gal. 5. dicit gloss.* quod luxuria est qualibet superfluitas.

gl. interl. sup. illud impudicitia, luxuria, &c. Ad secundum dicendum, quod vinum dicitur res luxuriosa, vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel in quantum superfluus vsus vini incentiuum voluptati venereæ præbet.

Ad tertium dicendum, quod libidinosa voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vendicat venereæ delectationes, in quibus etiã specialiter libido dicitur, vt Aug.* dicit in 14. de Ciu. Dei.
cap. 15. & 16. tom. 5

738 Art. 2. *Vtrum nullus actus venereus possit esse sine peccato?*

Ma. q. 15. art. 1. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur

videtur impedire virtutem, nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem. Dicit enim Aug. * in 1. Soliloquiorum, Nihil esse sentio, quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta fœminea corporumque ille contactus. Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato. c.10.ante med. t.1.

¶ 2. Præterea, Vbicumque inuenitur aliquid superfluum per quod à bono rationis receditur, hoc est vitiosum: quia virtus corrumpitur per superfluum, & diminutum, vt dicitur in 2. * Ethic. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ in tantum absorbet rationem, quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, vt * Philos. dicit in 7. Ethic. Et sicut † Hier. dicit, in illo actu, spiritus prophetiæ non tangebat corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato. c.6. to.5. cap.11. à med. t.5. † Refertur 32. q. 2. c. Connubia.

¶ 3. Præterea, Causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in paruulis trahitur à concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest: vt patet per Aug. * in lib. de nuptiis, & concupiscentia. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato. l.1. c.24. circ. med. tom.7.

SED contra est, quod Aug. † dicit in lib. de Bono coniugali, Satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt non esse peccatum, quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum. Et loquitur de actu venereo, quo antiqui patres pluribus coniugibus vtebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum. † cap.25. cir. prin. tom.6.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, vt quælibet conuenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum, si per rationem homo vtatur rebus aliquibus ad finem, ad quem sunt modo, & ordine conuenienti: dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut autem est vere bonum, quod conseruetur corporali natura vnius indiuidui: ita etiam est quoddam bonum excellens, quod conseruetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conseruationem vitæ vnius hominis ordinatur vsus ciborum: ita etiam ad conseruationem totius humani generis vsus venereorum. Vnde Augustinus * dicit in libro de Bono coniugali, Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. Et ideo sicut vsus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo, & ordine, secundum quod competit saluti corporis: ita etiam & vsus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo & ordine, secundum c.16. in prin. t.6.

quod est conueniens ad finem generationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid potest impedire virtutem dupliciter. Vno modo, quantum ad communem statum virturis. Et sic non impeditur virtus, nisi per peccatum. Alio modo, quantum ad perfectum virtutis statum: & sic potest impediri virtus per aliquid, quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo vsus fœminæ deiicit animum non à virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Vnde

c.8.à me. tom.6. August. dicit * in lib. de Bono coniugali, Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei: ita etiam bonum Susannæ in castitate coniugali laudamus, sed tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multo magis Mariæ Virginis, anteponimus.

q.152.a.2.ad2.& 1.2.q.64 ar.2. Ad secundum dicendum, quod sicut supra * dictum est, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod conuenit rationi rectæ. Et ideo abundantia delectationis quæ est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem: sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam, quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostenditur quod actus ille sit virtuti contrarius. Non enim est virtuti contrarium, si rationis actus aliquãdo intermittatur pro aliquo quod secundum rationem fit. Alioquin quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia, & delectatio venereorum non subia-

c.13.t.5. † loc.cit. in arg. 739 cet imperio, & moderationi rationis, prouenit ex pœna primi peccati, in quantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, vt patet per Aug. * 13. de ciu. Dei.

Su.q.35. ar.3.cor. & q.36. ar.3.cor. & 4.d.33 q.1.ar.3. Ad tertium dicendum, quod sicut Aug. † ibidem dicit, ex concupiscentia carnis, quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati proles nascitur originali obligata peccato. Vnde non sequitur, quod actus ille sit peccatum, sed quod in illo actu fit aliquid pœnale à peccato primo deriuatum.

q.2.ar.1. cõtra 121 Art. 3. *Vtrum luxuria, quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum?*

& ma.q. 15. ar.2. & 1.Co. 6.lec.3. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod luxuria quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur: quod est superfluum alimenti, vt patet per

per Philos. * in lib. de Generatione animalium. Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum. *lib. 1. c. 19 tom. 1.*

¶ 2. Præterea, Quilibet potest licite vti vt libet eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non vtitur nisi eo quod suum est, nisi forte in adulterio, vel raptu, Ergo in vsu venereo non potest esse peccatum: & ita luxuria non erit peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

SED contra est, quod causa est potior suo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud Apost. ad Ephes. 5. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria. Ergo luxuria est prohibita.

¶ Præterea, Gal. 5. enumeratur inter opera carnis.

RESPONDEO dicendum, quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet vt circa illud rationis ordo seruetur. Vnde per consequens magis est vitiosum, si ordo rationis prætermittatur. Vsus autem venereorum, sicut * dictum est, est valde necessarius ad bonum commune: quod est conseruatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo; & per consequens si quid circa hoc fiat præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, vt ordinem & modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum. *in * co. ar.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * Philosophus in eodem libro dicit, Semen est superfluum quo indigetur. Dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritiuæ: tamen indigetur eo ad opus virtutis generatiuæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur. Et ideo non refert qualitercumque emittantur, salua decentia conuictus humani. Sed non est simile in seminis emissione, quæ taliter debet fieri, vt conueniat fini ad quem eo indigetur. *loc. cit. in arg.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Apostolus dicit 1. ad Cor. 6. contra luxuriam loquens, Empti estis pretio magno, glorificate & portate Deum in corpore vestro. Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore vtitur per luxuriam, iniuriam facit Deo, qui est principalis Dominus corporis nostri. Vnde & * Aug. dicit in libro de decem chordis, Deus qui sic gubernat seruos suos ad vtilitatem illorum, non ad suam, hoc iussit, hoc præcepit, ne per illecebras & illicitas *c. 10. circ. med. to. 9.*

voluptates corruat templum eius, quod esse cœpisti.

Ad tertium dicendum, quod oppositum luxuriæ non contingit in multis, eo quod homines magis sunt proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo, qui in tantum detestatur mulierum vsum, quod etiam vxori debitum non reddit.

740 Art. 4. *Vtrum luxuria sit vitium capitale?*

Mal. q. 15 ar. 4. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, vt patet per Gloss. ad Ephes. 5. Sed immunditia est filia gulæ, vt patet per † Greg. 31. Moral. Ergo luxuria non est vitium capitale.

** gloss. interl. super illud: Omnis fornicatio.* *† Gre. 31. c. 31.* ** lib. 2. c. 39. in pr.*

¶ 2. Præterea, * Isidorus dicit in libro de Summo bono, quod sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salua fit castitas carnis. Sed contra rationem capitalis vitij esse videtur, quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

¶ 3. Præterea, Luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. 4. Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ. Sed desperatio non est vitium capitale, quinimo ponitur filia acediæ, vt supra * *q. 35. a. 4* habitum est. Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

l. 31 c. 31 SED contra est, quod * Greg. 31. Moral. ponit luxuriam inter vitia capitalia.

q. 148. a. 5. & 1. 2. q. 84. a. 3 & 4. RESPONDEO dicendum, quod sicut ex * dictis patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem, ita quod eius appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Vnde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitiuum, tum propter vehementiam delectationis; tum etiam propter connaturalitatem huiusmodi concupiscentiæ. Vnde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia secundum quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, vt supra * *q. 148. a. 6.* dictum est. Et sic obiectio non est ad propositum. Si vero accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, in quantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ: non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad

Ad secundum dicendum, quod sicut supra * dictum *q.132.a.4.* est, cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum Et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad tertium dicendum, quod à delectationibus luxuriæ præcipue aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ, quam desperatio subtrahit. Et ideo causat luxuriam sicut remouens, prohibens, non sicut per se causa: quod requiri videtur ad vitia capitalia.

Art. 5. *Vtrum conuenienter dicantur esse filia luxuria, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi, & horror futuri?* 741

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi, horror vel desperatio futuri. Quia cæcitas mentis, & inconsideratio, & præcipitatio, pertinent ad imprudentiam, quæ inuenitur in omni peccato, sicut & prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ. *sup.q.53. art.6. & ma.q.8. ar.1.e.cr. co.3.& q.13.a.3. cor.& q.15.a.4.*

¶ 2. Præterea, Constantia ponitur pars fortitudinis, vt supra * habitum est. Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ. *q.128. & q.137. a.3.*

¶ 3. Præterea, Amor sui vsque ad contemptum Dei, est principium omnis peccati, vt patet per * Aug. 14. de ciu. Dei. Non ergo debet poni filia luxuriæ. *l.14.c.24 in pri. &*

¶ 4. Præterea, Isid. ponit quatuor, scilicet turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia. Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua. *c.vlt.c.5.*

SED contra est auctoritas * Greg. 31. Moral. *lib. 31.c. 31.*

RESPONDEO dicendum, quod quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quòd superiores vires impediantur, & deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo obiecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis & delectationis. Et ideo consequens est, quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio & voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem, simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem vt bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. 13. Species decepit te, & concupiscentia subuertit cor tuum. Et quantum ad hoc ponitur cæcitas mentis. Secundus actus est consilium de his quæ sunt agenda propter

pter finem. Et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ. Vnde Terentius * dicit in Eunucho, loquens de amore libidinoso, Quæ res in se neque consilium, neque modum habet vllum, eam consilio regere non potes. Et quantum ad hoc ponitur præcipitatio, quæ importat subtractionem consilij, vt supra * habitum est. Tertius actus est iudicium de agendis. Et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan. 13. de senibus luxuriosis, Auerterunt sensum suum, vt non recordarentur iudiciorum iustorum. Et quantum ad hoc ponitur inconsideratio. Quartus autem actus est præceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decreuit esse faciendum. Vnde * Terent. dicit in Eunucho, de quodam qui dicebat se recessurum ab amica. Hæc verba, vna falsa lachrymula restinguet. Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus, quorum vnus est appetitus finis. Et quantum ad hoc ponitur amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit. Et per oppositum ponitur odium Dei, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quæ sunt ad finem. Et quantum ad hoc ponitur affectus præsentis seculi, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate. Et per oppositum ponitur desperatio futuri seculi: quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat peruenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Scena prima act. 1. par. tu à pri.

q. 53. a. 3.

Scena prima act. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * Philos. dicit in 6. Ethicor. intemperantia maxime corrumpit prudentiam. Et ideo vitia opposita prudentiæ, maxime oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Videtur haberi. l. 6. c. 5. Sed clare habetur l. 7. c. 11.

Ad secundum dicendum, quod constantia in arduis, & terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantiam habere in abstinendo à delectabilibus, pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, sicut supra * dictum est. Et ideo inconstantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, in quantum emollit cor hominis, & effœminatum reddit, secundum illud Oseæ 4. Fornicatio, & vinum, & ebrietas auferunt cor. Et Vegetius dicit in lib. de Re militari, quod minus mortem metuit, qui minus deliciarum norit in vita. Nec oportet, sicut sæpe * dictum est, quod filiæ vitij capitalis cum eo in materia conueniant.

q. 143.

q. 35. a. 4. & q. 36. a. 4. & q. 148. a. 6.

Ad tertium dicendum, quod amor sui quantum ad quæcumque bona quæ sibi aliquis appetit, est commune.

mune principium peccatorum. Sed quantum ad hoc ſpecialiter, quod aliquis appetit ſibi delectabilia carnis, ponitur amor ſui filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ Iſidorus ponit, ſunt quidam inordinati actus exteriores, & præcipue ad locutionem pertinentes, in qua eſt aliquid inordinatum quadrupliciter. Vno modo, propter materiam. Et ſic ponuntur turpiloquia: quia enim ex abundantia cordis os loquitur, vt dicitur Matth. 12. Luxurioſi, quorum cor eſt turpibus concupiſcentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo, ex parte cauſæ. Quia enim luxuria inconſiderationem & præcipitationem cauſat, conſequens eſt quod faciat prorumpere in verba leuiter & inconſiderate dicta, quæ dicuntur ſcurrilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxurioſus delectationem quærit, verba ſua ad delectationem ordinat, & ſic prorumpit in verba ludicra. Quarto, quantum ad ſententiam verborum, quam peruertit luxuria propter cæcitatem mentis quam cauſat: & ſic prorumpit in ſtultiloquia, vtpote cum ſuis verbis præfert delectationes quas appetit, quibuſcumque aliis rebus.

QVAESTIO CLIV.

De luxuriæ partibus, in duodecim articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de luxuriæ partibus. ET CIRCA hoc quæruntur duodecim.

¶ Primo, de diuiſione partium luxuriæ.

¶ Secundo, vtrum fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale?

¶ Tertio, vtrum ſit maximum peccatorum?

¶ Quarto, vtrum in tactibus, & oſculis & aliis huiuſmodi illecebris conſiſtat peccatum mortale?

¶ Quinto, vtrum nocturna pollutio ſit peccatum?

¶ Sexto, de ſtupro.

¶ Septimo, de raptu.

¶ Octauo, de adulterio.

¶ Nono, de inceſtu.

¶ Decimo, de ſacrilegio

¶ Vndecimo, de peccato contra naturam.

¶ Duodecimo, de ordine grauitatis in prædictis ſpeciebus.

Art. 1. *Vtrum conuenienter aſſignentur ſex ſpecies luxuriæ, ſcilicet fornicatio ſimplex, adulterium, inceſtus, ſtuprum, raptus, & vitium contra naturam?* 742 4. d. 41. a. 4. q. 1. & 2. & mal. q. 15. a. 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter aſſignentur ſex ſpecies luxuriæ, ſcilicet

forni

fornicatio ſimplex, adulterium, inceſtus, ſtuprum, raptus, & vitium contra naturam. Diuerſitas enim materiæ non diuerſificat ſpeciem. Sed prædicta diuiſio ſumitur ſecundum materiæ diuerſitatem, prout ſcilicet aliquis commiſcetur coniugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc ſpecies luxuriæ non diuerſificentur.

¶ 2 Præterea, Species vitij vnius non videntur diuerſificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt à ſimplici fornicatione, niſi in hoc quod aliquis accedit ad eam quæ eſt alterius, & ſic iniuſtitiam committit. Ergo videtur, quod adulterium non debet poni ſpecies luxuriæ.

¶ 3. Præterea, Sicut contingit quod aliquis commiſcetur mulieri quæ eſt alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commiſcetur mulieri quæ eſt obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur ſpecies luxuriæ, ita etiam ſacrilegium ſpecies luxuriæ poni debet.

¶ 4. Præterea, Ille qui eſt matrimonio iunctus, non ſolum peccat ſi ad aliam mulierem accedat, ſed etiam ſi ſua coniuge inordinate vtatur. Sed hoc peccatum ſub luxuria continetur. Ergo deberet inter ſpecies luxuriæ computari.

¶ 5. Præterea, Apoſtolus 2. ad Cor. 12. dicit, Ne iterum cum venero humiliet me Deus apud vos, & lugeam multos ex iis qui ante peccauerunt, & non egerunt pœnitentiam ſuper immunditia, & fornicatione, & impudicitia quam geſſerunt. Ergo videtur, quod etiam immunditia, & impudicitia debeant poni ſpecies luxuriæ, ſicut & fornicatio.

¶ 6. Præterea, Diuiſum non condiuiditur diuidentibus. Sed luxuria condiuiditur prædictis. Dicitur enim Galatas quinto, Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. Ergo videtur quod inconuenienter fornicatio ponatur ſpecies luxuriæ.

36. q. 1. c. Lex illa præteritorum. SED contra eſt, quod prædicta diuiſio ponitur in * Decretis, 36. q. 1.

** q. præc. a. 2. & 3.* RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, peccatum luxuriæ conſiſtit in hoc, quod aliquis non ſecundum rectam rationem delectatione venerea vtitur. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo ſecundum materiam, in qua huiuſmodi delectationem quærit. Alio modo ſecundum quod materia debita exiſtente non obſeruantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumſtantia, in quantum huiuſmodi, non dat ſpeciem actui morali, ſed eius ſpecies ſumitur ab

ob

obiecto, quod est materia actus: ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ vel obiecti. Quæ quidem potest non conuenire rationi rectæ dupliciter. Vno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Et sic, in quantum impeditur generatio prolis, est vitium contra naturam, quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest. In quantum autem impeditur debita educatio & promotio prolis natæ, est fornicatio simplex, quæ est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conueniens rationi rectæ, per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter. Primo quidem, ex parte ipsius fœminæ, cui aliquis commiscetur: quia ei debitus honor non seruatur. Et sic est incestus, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate iunctarum. Secundo, ex parte eius, in cuius potestate est fœmina: quia si est in potestate viri, est adulterium; si autem est in potestate patris, est stuprum, si non inferatur violentia, raptus autem si inferatur. Diuersificantur autem istæ species magis ex parte fœminæ, quam viri: quia in actu venereo fœmina se habet sicut patiens, & per modum materiæ: vir autem per modum agentis *. Dictum est autem, quod prædictæ species secundum differentiam materiæ assignantur. *in isto articu.*

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta diuersitas materiæ habet annexam diuersitatem formalem obiecti, quæ accipitur secundum diuersos modos repugnantiæ ad rationem rectam, vt * dictum est. *in eo. art.*

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet in eodem actu diuersorum vitiorum deformitates concurrere, vt supra dictum est *. Et hoc modo adulterium continetur sub luxuria, & sub iniustitia. Nec deformitas iniustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam: ostenditur enim luxuria grauior, quæ in tantum concupiscentiam sequitur, quod etiam in iniustitiam ducat. *1. 2. q. 18. art. 7.*

Ad tertium dicendum, quod mulier vouens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alij modi sacrilegij reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod peccatum coniugati cum sua vxore, non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias, quæ non constituunt speciem moralis actus, vt dictum * est. *in corpore art.*

Ad

† gloss. interl. ibid. Ad quintum dicendum, quod ficut glossa † dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam: impudicitia autem est, quæ fit cum liberis à viro; vnde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici, quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, ficut sunt oscula, tactus, & alia huiusmodi.

Ad sextum dicendum, quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, vt glossa * ibidem dicit. *Ibidem.*

743 Art. 2. *Vtrum fornicatio simplex sit peccatum mortale?*

4. d. 41. a. 4. q. 1. co. princ. & q. 2. corp. & ad 2. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur, videntur esse vnius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam, quæ non sunt peccata mortalia. Dicitur enim Act. 15. Abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione. Illorum autem vsus non est peccatum mortale, secundum illud 1. ad Tim 4. Nihil reiiciendum est, quod cum gratiarum actione percipitur. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum mortale cadit sub præcepto diuino. Sed Osee 1. præcipitur à Domino, Vade, sume tibi vxorem fornicationum, & fac filios fornicationum. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus sine reprehensione: sicut legitur Genesis 16. de Abraham, quod accessit ad Agar ancillam suam. Et infra 30. legitur de Iacob, quod accessit ad ancillas vxorum suarum, Balam & Zelpham. Et infra 38. legitur, quod Iudas accessit ad Thamar, quam æstimauit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ 4. Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur charitati. Sed fornicatio simplex non contrariatur charitati: neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum: nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit iniuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ 5. Præterea, Omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex: quia super illud 1. ad Timoth. 4. Pietas ad omnia vtilis est, dicit gloss. * Ambros. Omnis summa disciplinæ Christianæ in misericordia & pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio

sup. istum locum Pauli, tom. 5.

dubio vapulabit,sed non peribit. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ 6. Præterea,Sicut Aug.* dicit in li.de bon.coniug. *cap 16.in* Quod est cibus ad salutem corporis,hoc est cõcubitus *princ.t.6.* ad salutem generis. Sed non omnis inordinatus vsus ciborum est peccatum mortale.Ergo nec omnis inordinatus cõcubitus:quod maxime videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

SED contra est, quod dicitur Tob. 4. Attende tibi ab omni fornicatione, & præter vxorem tuam numquam patiaris crimen scire. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio & omnis concubitus,qui est præter vxorem,est peccatum mortale.

¶ Præterea, Nihil excludit à regno Dei,nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, vt patet per Apost.ad Galat.5.vbi præmissa fornicatione & quibusdam aliis vitiis subdit, Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

¶ Præterea, In* decretis dicitur 22. q. 1. Nosse *22.q.1.c.* debent talem de periurio pœnitentiam imponi debe- *prædicā-* re, qualem & de adulterio, & de fornicatione, & de *dum, in* homicidio sponte commisso, & de cæteris criminali- *medio.* bus vitiis.Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale.

RESPONDEO dicendum, quod absque omni dubio tenendum est,quod fornicatio simplex sit peccatum mortale;non obstante quod Deut.23.super illud, Non erit meretrix,&c.dicit gloss.* Ad meretrices pro- *est Aug.* hibet accedere, quarum est venialis turpitudo. Non *in lib.qq.* enim debet dici venialis,sed venalis: quod est proprie *qu.37. in* meretricum. Ad huius autem euidentiam consideran- *med. t.4.* dum est, quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ eius, qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus, in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris, & fœminæ, quod in eis non est vagus concubitus,sed maris ad certam fœminam vnam vel plures: sicut patet in omnibus auibus. Secus autem est in animalibus, in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtus,in quibus est vagus concubitus : vt patet in canibus & huiusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem,quod ad educationem hominis non solũ requiritur cura matris,à qua nutritur:sed multo magis cura patris,à quo est instruendus,& defendendus,& in bonis tam interioribus,quam exterioribus promouendus.

Et

Et ideo contra naturam hominis est, quod vtatur vago concubitu: sed oportet quod sit maris ad determinatam fœminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana solicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ fœminæ, matrimonium vocatur: & ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, vt supra
1.2.q.91. habitum est *: consequens est, quod ista coniunctio
a.3 & q. maris ad fœminam, quæ matrimonium dicitur, lege
95.art.2. aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius operis dicetur, cum
nō cōplē- de matrimonij sacramento * tractabitur. Vnde cum
uit morte fornicatio sit concubitus vagus, vtpote præter matri-
præuētu. monium existens, est contra bonum prolis educandæ:
vide in 4. & ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis
d. 26. & fornicando aliquam cognoscens, sufficienter proui-
seq. deat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, & non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad primum ergo dicendum, quod fornicatio illis connumeratur: non quia habeat eamdem rationem culpæ cum aliis, sed quantum ad hoc, quod ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Iudæos & Gentiles, & eorum vnanimis consensus impediri: quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis. Iudæi autem ex lege diuina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero, quæ ibi ponuntur, Iudæi abominabantur, propter consuetudinem legalis conuersationis. Vnde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudæis
1.2.q.103. abominabilia: vt etiam supra * dictum est.
a.4.ad 3. Ad secundum dicendum, quod fornicatio dicitur esse peccatum, in quantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate diuina, quę est prima & summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius præcepto obediens, non est cōtra rationem rectam, quamuis videatur esse contra communem ordinem rationis: sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute diuina, quamuis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccauit, filium

lium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obediuit Deo; quamuis hoc secundum se consideratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ: ita etiam Osee, non peccauit fornicando ex præcepto diuino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici: quamuis fornicatio nominetur, referendo ad cursum communem. Vnde Aug.* dicit tertio confes. Cum Deus aliquid contra morem, aut pactum quorumlibet iubet; etsi numquam ibi factum est, faciendum est. Et postea subdit, Sicut enim in potestatibus societatis humanæ maior potestas minori ad obediendum præponitur, ita Deus omnibus. *c.8 non multum à pr. t. I.*

Ad tertium* dicendum, quod Abraham & Iacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu, vt infra patebit*, cum de matrimonio agetur. Iudam autem non est necessarium à peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Ioseph. *non compleuit, vide in 4.s.n.*

Ad quartum dicendum, quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi, quantum ad hoc quod repugnat bono prolis nasciturae, vt* ostensum est: dum scilicet dat operam generationi, non secundum quod conuenit proli nasciturae. *in corpore art.*

Ad quintum dicendum, quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur à perditione æterna, in quantum per huiusmodi opera disponitur ad hoc, quod gratiam consequatur, per quam pœniteat: & in quantum per huiusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso. Non autem ita, quod si in lubrico carnis perseueret impœnitens vsque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicendum, quod ex vno concubitu potest vnus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis nasciturae, ex ipso genere actus est peccatum mortale, & non solum ex inordinatione concupiscentiæ. Ex vna autem comestione non impeditur bonum totius vitæ vnius hominis. Et ideo actus gulæ ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ eius immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum, quæ sub luxuria continentur. Minus enim est concubitus cum vxore, qui fit ex libidine.

744

Art. 3. *Vtrum fornicatio sit grauissimum peccatum?* *Ma. q.15. a.1. ad 3. & q.2. a.10. cor. et q.15. a.2. ad 6.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod fornicatio sit grauissimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum grauius, quanto ex maiori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione. Dicitur enim in gloss. 1. ad Cor. 7. quod ardor libidinis in luxuria

xuria est maximus. Ergo videtur, quod fornicatio sit grauissimum peccatum.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquis magis peccat, quanto in rem sibi magis coniunctã delinquit: sicut grauius peccat qui percutit patrem, quã qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur 1. Cor. 6. Qui fornicatur, in corpus suum peccat: quod est homini coniunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit grauissimum peccatum.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquod bonum est maius, tanto peccatum quod cõtra illud committitur, videtur esse grauius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis vt patet* ex prædictis. Est etiam contra Christum, secundum illud 1 ad Cor. 6. Tollens membra Christi, faciam membra meretricis. Ergo fornicatio est grauissimum peccatum.

art. præ.

SED contra est, quod* Gregorius dicit, quod peccata carnalia sunt minoris culpæ, quam peccata spiritualia.

l. 33. Mo. c. 11. parum ante med.

RESPONDEO dicendum, quod grauitas alicuius peccati potest attẽdi dupliciter. Vno modo secundum se. Alio modo, secundũ accidens. Secundum se quidem attenditur grauitas peccati ex ratione suæ speciei, quæ consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est grauius peccatum secundum speciem suam, peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum, & alia huiusmodi: minus autem peccatis quæ sunt directe contra Deum, & peccato quod est contra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium.

Ad primum ergo dicendum, quod libido quæ aggrauat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitiuo, diminuit peccatum: quia quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto leuius est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod Aug.* dicit in lib. de Agone Christiano, quod inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt prælia castitatis, vbi est quotidiana pugna, & rara victoria. Et Isid. † dicit in lib. de summo bono, quod magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo, quam per aliquod aliud: quia scilicet difficilius est vincere vehementiam huiusmodi passionis.

**habetur expresse in lib. de bon. mulierum, c. 2. ante med. t. 9.*
† l. 2. c. 39 circa fin.

Ad secundum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum; non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit; sed etiam quia contra bonum proprij corporis agit, qui fornicatur, in quantũ scilicet indebite resoluit illud, & inquinat, & alteri commiscet.

ſcet. Nec tamen propter hoc ſequitur quod fornicatio ſit grauiſsimum peccatum: quia ratio in homine prævalet corpori. Vnde ſi ſit peccatum magis repugnans rationi, grauius erit.

Ad tertium dicendum, quod peccatum fornicationis eſt contra bonum ſpeciei humanæ, in quantum impedit generationem ſingularem vnius hominis naſcituri. Magis autem pertingit ad rationem ſpeciei, qui actu iam participat ſpeciem, quam qui eſt potentia homo. Et ſecundum hoc etiam homicidium eſt grauius, quam fornicatio, & omnes luxuriæ ſpecies, tanquam magis bono ſpeciei humanæ repugnans. Bonum etiam diuinum eſt maius bono ſpeciei humanæ. Et ideo etiam peccata quæ ſunt contra Deum, ſunt maiora. Nec fornicatio eſt directe peccatum in Deum, quaſi fornicator Dei offenſam intendat: ſed ex conſequenti, ſicut & omnia peccata mortalia. Sicut enim membra corporis noſtri, ſunt membra Chriſti; ita etiam & ſpiritus noſter eſt vnum cum Chriſto: ſecundum illud 1. ad Cor. 6. Qui adhæret Deo, vnus ſpiritus eſt. Vnde etiam peccata ſpiritualia ſunt magis contra Chriſtum, quam fornicatio.

Art. 4. *Vtrum in tactibus, & oſculis conſiſtat peccatum mortale?* 745

ADquartum ſic proceditur. Videtur, quod in ta- 1.2.q.94.
ctibus, & oſculis non conſiſtat peccatum morta- à.10. et
le. Apoſt. enim ad Epheſ. 5. dicit, Fornicatio autem & ver.q.15
omnis immunditia, aut auaritia nec nominetur in vo- ar.4.cor.
bis, ſicut decet ſanctos. Subdit autem, Aut turpitudo, et mal q.
gloſ.* vt in oſculis & amplexibus: aut ſtultiloquium, 15.a.2.
vt blanda verba: aut ſcurrilitas, quæ à ſtultis curialitas ad 18. &
dicitur, id eſt, iocularitas. Poſtea autem ſubdit, Hoc Epheſ. 5.
enim ſcitote, intelligentes quod omnis fornicator, aut cor.3.fin.
immundus, aut auarus (quod eſt idolorum ſeruitus) * gloſ. in-
non habet hæreditatem in regno Chriſti & Dei. Vbi terl. ibid.
non replicat de turpitudine, ſicut nec de ſtultiloquio,
aut ſcurrilitate. Ergo iſta non ſunt peccata mortalia.

¶ 2. Præterea, Fornicatio dicitur eſſe peccatum mortale, ex quod per eam impeditur bonum prolis generandæ & educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oſcula & tactus ſiue amplexus. Ergo in his non contingit eſſe peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Illa quæ ſecundum ſe ſunt peccata mortalia, nunquam poſſunt bene fieri. Sed oſcula & tactus & huiuſmodi poſſunt quandoque fieri abſque peccato. Ergo non ſunt ſecundum ſe peccata mortalia.

SED contra, Minus eſt aſpectus libidinoſus, quam tactus,

tactus, amplexus, vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Mat. 5. Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam iã mœchatus est eam in corde suo. Ergo multo magis osculum libidinosum & alia huiusmodi, sunt peccata mortalia.

li. 1. epist. ep. 11. circa med. ¶ Præterea, Cyprian. ad Pomponium * de virginitate dicit, Certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio & osculatio, & coniacentium duorum turpis & fœda dormitio, quantum dedecoris & criminis sit, confitentur. Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Vno modo, secundum speciem suam: & hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim hæc absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem, aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa: sicut ille, qui dat eleemosynam, vt aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra *, quod consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale, & non solum consensus in actum. Et ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, & multo magis aliæ luxuriæ species: consequens est quod consensus in delectationem talis peccati, sit peccatum mortale, & non solum consensus in actum. Et ideo cum oscula & amplexus huiusmodi propter delectationem huiusmodi fiant: consequens est quod sint peccata mortalia: & sic solum dicuntur libidinosa. Vnde huiusmodi secundum quod libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

1. 2. q. 74 a. 7. & 8.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundum quod ordinantur ad præcedentia.

Ad secundum dicendum, quod oscula & tactus, quamuis secundum se non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ est radix huiusmodi impedimenti, & ex hoc habent rationem peccati mortalis.

746 3. q. 80. a. 7. cor. Et 4. d. 8. a. 4. q. 1 ad 1. & q. 2. per to. Et op. 64. c. 16.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod huiusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

Art. 5 *Vtrum pollutio nocturna sit peccatum?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim & demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri:

reri: sicut patet de Salomone, * qui dormiens à Domino donum sapientiæ impetrauit, vt dicitur 3 Reg. 3. & 2. Paralip. 1. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri: & ita videtur, quod nocturna pollutio sit peccatum.

*id habet Aug. lib. 12. de Genes. ad lit. c. 15. in fin. tom. 3.

¶ 2. Præterea. Quicumque habet vsum rationis potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet vsum rationis: quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, & præeligit vnum alteri, consentiens vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

¶ 3. Præterea, Frustra increpatur & instruitur qui non potest agere secundum rationem, vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur à Deo & increpatur, secundum illud Iob 33. Per somnium in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina. Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem: quod est bene agere vel peccare. Et sic videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

SED contra est, quod Aug. * dicit 12. super Gen. ad litteram, Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, vt inter illam & veram commistionem corporum non discernatur, continuo mouetur caro: & sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato à vigilantibus dicitur, quod vt diceretur sine dubio cogitatum est.

*c. 15. in med. t. 3.

RESPONDEO dicendum, quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum se. Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis: quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi in quantum iudicio rationis reprimi potest: & ideo sublato iudicio rationis tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium. Nullus enim est dormiens, qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis: vt patet * ex his quæ in primo dicta sunt. Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam: sicut nec illud, quod agit furiosus aut amens. Alio modo, potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam, quæ potest esse triplex. Vna quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolu-

*1. p. q. 84. art. 8.

tio, vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem, somniat dormiens ea quę pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis, vel resoluti: sicut etiam contingit, quando natura grauatur ex aliqua alia superfluitate: ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili, puta, cum causata est ex superfluitate cibi, vel potus: tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia, vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis, nec in se, nec in sua causa. Alia vero causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis & interior: puta, cum ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est pure speculatiua: puta, cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus: quandoque autem est cum aliqua affectione, vel concupiscentiæ, vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ sunt cum concupiscentia talium delectationum: quia ex hoc remanet quoddam vestigium & inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus ex quibus sequitur pollutio. Et secundum hoc Philos. dicit in 1. Ethic. * quod in quantum paulatim pertranseunt quidam motus à vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum, quam quorumlibet. Et Aug. * dicit 12. super Genes. ad litt. quod propter bonam animæ affectionem, quædam eius merita etiam in somnis clarent. Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ. Quandoque tamen contingit quod ex præcedenti cogitatione carnalium actuum, etiam speculatiua, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio. Et tunc non habet rationem culpæ, nec in se, nec in sua causa. Tertia vero causa est spiritualis extrinseca: puta, cum ex operatione dæmonis commouentur phantasmata dormientis, in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti, scilicet negligentia præparandi se contra dæmonis illusiones. Vnde & in sero cantatur, Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora. Quandoque vero est absque omni culpa hominis, ex sola nequitia dæmonis. Sicut in collationibus patrum legitur * de quodam, qui semper in diebus festiuis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc

c. vlt. à med. t. 5.

c 15. ad fin. t. 3.

in collatione 22. c. 6. in princ.

hoc diabolo procurante, vt impediretur à sacra communione. Sic igitur patet, quod nocturna pollutio numquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam à Deo, sed fuit signum præcedentis desiderij: propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, vt Aug. dicit 12.* super Genes. ad litteram.

ca. 15. in fin. t. 3.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod vires sensitiuæ interiores magis vel minus opprimuntur à somno, propter vaporis turbulentiam, vel puritatem: secundum hoc vsus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, vt non possit omnino liberum iudicium habere, vt in prima parte dictum est*. Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

1 p. q. 84. art. 8.

Ad tertium dicendum, quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno sicut eius iudicium, quod perficitur per conuersionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de nouo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum, & phantasmatibus oblatis, vel etiam ex reuelatione diuina, aut immissione angeli boni vel mali.

Art. 6. *Vtrum stuprum debeat poni vna species luxuriæ?* 747

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod stuprum non debeat poni vna species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, vt habetur in decretis * 36. q. 1. Sed hoc potest esse soluti cum soluta, quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ à fornicatione distincta.

sup. a. 1. cor. Et 4. d. 41. art. 4. q. 1. & 2. cor. Et mal. q. 15 a. 3. cor.

** 36. q. 1. c. lex illa præteritorum.*

¶ 2. Præterea, Ambr † dicit in lib. de Patriarchis, Nemo sibi blandiatur de legibus hominum: omne stuprum adulterium est. Sed specierum ex opposito diuisarum, vna non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriæ, videtur quod stuprum species luxuriæ poni non debeat.

† lib. 1. de Abrahã c. 4. inter princ. & med. t. 4.

¶ 3. Præterea, Inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniustitiam, quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, iniuriam facit alteri, scilicet patri puellæ, quam corrumpit, qui potest ad animum suum iniuriam reuocare, & agere actionē iniuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

SED contra est, quod stuprum proprie consistit in

 actu

actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriæ.

RESPONDEO dicendum, quod vbi circa materiam alicuius vitij occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitij. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, vt supra dictum est *. In virgine autem sub custodia patris existente, quædam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur: tum ex parte puellæ quæ ex hoc quod violatur, nulla pactione coniugali præcedente, impeditur à legitimo matrimonio consequendo, & ponitur in via meretricandi, à quo retrahebatur, ne signaculum virginitatis amitteret: tum etiam ex parte patris, qui de eius custodia solicitudinem gerit, secundum illud Eccles. 42. Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis. Et ideo manifestum est, quod stuprum quod importat illicitam virginum deflorationem, sub cura parentum existentium, est determinata luxuriæ species.

q. praeced. a. 1 & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis virgo sit soluta à vinculo matrimonij, non tamen est soluta à patris potestate: habet etiam speciale impedimentum fornicarij concubitus virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Vnde stuprum non est fornicatio simplex, sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus, id est, mulieribus iam corruptis: vt patet per * glos. 2. ad Cor 12. super illud, Et non egerunt pœnitentiam super immunditia & fornicatione, &c.

gloss. interl. ibid.

Ad secundum dicendum, quod Ambr. ibi aliter accipit stuprum, provt scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Vnde stuprum ibi nominat concubitum viri coniugati cum quacumque alia muliere, præter vxorem. Quod patet ex hoc quod subdit, Nec viro licet quod mulieri non licet. Et hoc modo etiam accipitur Numeri quinto: vbi dicitur, Si latet adulterium & testibus argui non potest, quia non est inuenta in stupro, &c.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet vnum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato iniustitiæ: quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ à delectabili non abstinet, vt iniuriam vitet. Habet autem duplicem iniuriam annexam. Vnam quidem ex parte virginis: quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit, & sic tenetur ei satisfacere. Vnde

dicitur Exod. 22. Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam & habebit eam in vxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere consueuerunt. Aliam vero iniuriam facit patri puellæ. Vnde & ei secundum legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim Deut. 22. Si inuenerit vir puellam virginem quæ non habet sponsum, & apprehendens concubuerit cum illa, & res ad iudicium venerit: dabit qui dormiuit cum ea, patri puellæ 50. siclos argenti, & habebit eam vxorem. Et quia humiliauit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ. Et hoc ideo, ne videatur ludibrium fecisse, vt Aug. dicit. * in l. qu. sup. Deu. q 34 à me 1.4. 748

Art. 7. *Vtrum raptus sit species luxuriæ distincta à stupro?* *su. a. 1. e. & 4. d. 41 a. 4. q. 1. c. si. & q. 2. c. & ad 6. & mal q. 15. a. 3. c.*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod raptus non sit species luxuriæ distincta à stupro. Dicit enim * Isidorus in lib. Etymol. quod stuprum, id est raptus, proprie est illicitus coitus à corrumpendo dictus. Vnde & qui raptu potitur, stupro fruitur. Ergo videtur, quod raptus non debeat poni species luxuriæ à stupro distincta. * *l. 5. ety-mol. c. 26 ante me.*

¶ 2. Præterea, Raptus videtur quandam violentiam importare. Dicitur enim in Decretis 36.† q. 1. quod raptus committitur, cum puella violenter à domo patris abducitur: vt corrupta in vxorem habeatur. Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata species luxuriæ à stupro distincta. †*36. q. 1. c. lex ille præteritorum.*

¶ 3. Præterea, Peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur. Dicitur enim 1. ad Corint. 7. Propter fornicationem vnusquisque suam vxorem habeat. Sed raptus impedit matrimonium sequens. Dicitur enim in concilio * Meldensi, Placuit vt hi qui rapiunt fœminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenus habeant vxores, quamuis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint. Ergo raptus non est determinata species luxuriæ. *Habetur 36. q. 2. c. Placui. in princ.*

¶ 4. Præterea, Aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed raptus potest committi si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, & eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

SED contra est, quod raptus est illicitus coitus, vt Isidorus * dicit. Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus est species luxuriæ. *l. 5. etymol. c. 26. ante me.*

RESPONDEO dicendum, quod raptus, prout

nunc de eo loquimur, est species luxuriæ. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro: quandoque autem inuenitur raptus sine stupro: quandoque vero stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam: quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini, quam patri: quandoque autem infertur patri, sed non virgini: puta, cum ipsa consentit, vt per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia & raptus alio modo: quia quandoque puella violenter abducitur à domo parentum, & violenter corrumpitur: quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis: siue corrumpatur fornicario concubitu, siue matrimoniali. Qualitercunque enim violentia adsit, saluatur ratio raptus. Inuenitur autem raptus sine stupro: puta si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Vnde Symmachus Papa * dicit, Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem tanti facinoris detestamur. Stuprum vero sine raptu inuenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione, virginem illicite deflorat.

Epist. ad Cæsariu & habet 36 q. 2. c. raptores.

Ad primum ergo dicendum, quod quia raptus plerumque, cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque vnum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum, quod illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit periculo se iniicere violentiæ inferendæ.

Ad tertium dicendum, quod aliter est dicendum de raptu puellarum, quæ sunt aliis desponsatæ; & aliter de raptu illarum, quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eis ex ipsa desponsatione ius habent. Illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ: primo restituendæ sunt patris potestati, & tunc de voluntate parentum, licite possunt eas in vxores accipere. Si autem aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur: tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad eius restitutionem. Nec tamē raptus dirimit matrimonium iam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto concilio, dictum est in detestationem illius criminis, & est abrogatum. Vnde Hieron. * contrarium dicit. Tria, inquit legitima cōiugia in scripturis leguntur. Primum est virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in ciuitate deprehensa à viro, & illi per vim copulata; si voluerit pater eius, dotabit eam iste vir, quantum iudicaverit

Refertur 36. q. 2. c. Tria.

uerit pater, & dabit pretium pudicitiæ eius. Tertium autem est, quanto aufertur ei, & traditur alteri de voluntate patris. Vel potest intelligi de illis, quæ sunt aliis desponsatæ, & maxime per verba de præsenti.

Ad quartum dicendum, quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod ius in sua sponsa. Et ideo quamuis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen à crimine raptus: vnde Gelasius Papa * dicit, *36. q. 1. c. Lex illa prateriti.* Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, vbi puella de cuius ante nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta.

Art. 8. *Vtrum adulterium sit determinata species luxuriæ, ab aliis distincta?* 749

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam glos. * super Exodum. Sed alia mulier præter suam potest esse diuersarum conditionum, scilicet vel virgo in potestate patris existens, vel meretrix, vel cuiuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non sit species luxuriæ ab aliis distincta. *4. d. 41. a. 4. 2. c. & ma. q. 15. art. 3. c. Est Au. 1. l. q. super Exodum q. 71. a. med. t. 4.*

¶ 2. Præterea, Hierony. * dicit quod nihil interest ex qua causa quis insaniat: vnde Xistus Pythagoricus, Adulter, inquit, est amator ardentior in suam vxorem: & pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium inuenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species. *Refertur 32. q. 4. c. Origo & sumitur ex Hier. 1. contra Iouinianum, circ. fi. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Vbi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro & adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis: quia vtrobique violatur mulier alienæ potestati subiecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

SED contra est, quod Leo Papa dicit, quod adulterium committitur, cum propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero, vel altera, contra pactum coniugale, concumbitur. Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

RESPONDEO dicendum, quod adulterium *, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem, & humanæ generationis bonum aliquis delinquit. Primo quidem, in quantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam: quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ. Alio modo, quia *36. q. 1. c. Lex illa præteritorum.*

accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, & sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere coniugata, quæ per adulterium corrumpitur. Vnde dicitur Eccles. 23. Omnis mulier relinquens virum suum peccabit. Primo enim in lege altissimi incredibilis fuit, in qua scilicet præcipitur, Non mœchaberis. Et secundo: virum suum dereliquit, in quo facit contra certitudinem prolis eius. Tertio, in adulterio fornicata est, & ex alio viro filios statuit sibi: quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus. Alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterij. Vnde manifestum est, quod adulterium est determinata species luxuriæ, vtpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui habet vxorem, si ad aliam accedat, peccatum eius potest denominari, vel ex parte sua: & sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonij agit. Vel ex parte mulieris ad quam accedit: & sic quandoque est adulterium, puta cum coniugatus accedit ad vxorem alterius. Quandoque autem habet rationem stupri, vel alicuius alterius, secundum diuersas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem * supra, quod species luxuriæ accipiuntur secundum diuersas mulierum conditiones.

art. 1. huius q.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est *. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, in quantum violat matrimonij fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator vxoris, facit contra bonum matrimonij, inhoneste eo vtens, licet fidem non violet: ideo aliqualiter potest adulter nominari, & magis quam ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

art. 2. huius q.

Ad tertium dicendum, quod vxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata: puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonij est peccatum adulterij: alio modo, peccatum stupri. Et propter hoc ponuntur diuersæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus, dicetur in tertia parte, cum de matrimonio tractabitur.

750

Sup art. 1. cor. & 4. d. 41. art. 4. q. 1. & 2. cor. Et mal. q. 15 art. 3. cor.

Art. 9. *Vtrum incestus sit determinata species luxuriæ?*

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod incestus non sit species determinata luxuriæ. Incestus enim dicitur per priuationem castitatis. Sed castitati

vni

vniuersaliter opponitur luxuria. Ergo videtur, quod incestus non sit species luxuriæ, sed sit vniuersaliter ipsa luxuria.

¶ 2. Præterea, In Decretis dicitur 36 *. q. 1. quod incestus est consanguinearum, vel affinium abusus. Sed affinitas differt à consanguinitate. Ergo Incestus non est vna species luxuriæ, sed plures.

36. q. 1. c. Lex illa præteritorum, & med.

¶ 3. Præterea, Illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitij. Sed accedere ad consanguineas, vel affines, non est secundum se deforme, alias nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

SED contra est, quod species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum, quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum; quia est abusus consanguinearum vel affinium, vt dictum est *. Ergo incestus est determinata species luxuriæ.

art. 2. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, ibi necesse est inueniri determinatam speciem luxuriæ, vbi inuenitur aliquid repugnans vsui debito venereorum. In vsu autem consanguinearum vel affinium inuenitur aliquid incongruum commistioni venereæ triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, & per consequens aliis consanguineis qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt: in tantum quod apud antiquos, vt Valerius * Maximus refert, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne se inuicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum prædicta, quod in actibus venereis maxime consistit quædam turpitudo, honorificentiæ contraria: vnde de his homines verecundantur. Et ideo incõgruum est quod talis commistio venerea fiat talium personarum adinuicem. Et hæc causa videtur exprimi Leuit. 18. vbi dicitur. Mater tua est, non reuelabis turpitudinem eius. Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine coniunctas necesse est adinuicem simul conuersari. Vnde si homines non arcerentur à commistione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commistionis, & sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse, quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo vxorem extraneam accipit, iunguntur sibi qua-

art. 1. & 6. huius quæ.

id habet Valerius l. 2. tit. 1. c. 9. & est de honestate lauādi cum necessariis.

dam speciali amicitia omnes consanguinei vxoris, ac si essent consanguinei sui. Vnde Aug. dicit 15. de Ciuit.
c.16. circ. pr. t.5. Dei*, Habita est ratio rectissima charitatis, vt homines quibus esset vtilis atque honesta concordia, diuersarũ necessitudinum vinculis necterentur; nec vnus in vna multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos. Addit autem Aristot. quartam rationem in secundo Politic. quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor qui est ex commistione venerea, fieret nimius ardor amoris, & maximũ libidinis incentiuum, quod castitati repugnat. Vnde manifestum est, quod incestus est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendum, quod abusus coniunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam
In co. ar. propter nimium ardorem amoris, vt dictum est *. Et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur incestus.

Ad secundum dicendum, quod persona affinis coniungitur alicui propter personam consanguinitate coniunctam. Et ideo quia vnum est propter alterum eiusdem rationis, inconuenientiam facit consanguinitas & affinitas.

Ad tertium dicendum, quod in commistione personarum coniunctarum aliquid est quod est secundum se indecens & repugnans naturali rationi: sicut quod commistio fiat inter parentes & filios, quorum est per
cap. 47. tom.4. se & immediata cognatio. Nam filij naturaliter honorem debent parentibus. Vnde Philosoph. * dicit in 9. de animalibus, quod quidam equus quia deceptus fuit vt matri commisceretur, seipsum præcipitauit, quasi præ horrore: eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reuerentia ad parentes. Aliæ vero personæ, quæ non coniunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam. Sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia, secundum consuetudinem & legem humanam vel di-
art. 2. huius qu. † cap.16. circa pr. tom.5. uinam: quia vt dictum est *, vsus venereorum quia ordinatur ad bonum commune, subiacet legi. Et ideo, sicut August. † dicit quintodecimo de Ciuitate Dei, cap.16. commistio sororum & fratrum quanto fuit antiquior compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente.

751 sup. ar. 1. ad 3. Et 4. d. 41. 4.4. q. 2. ad 7.

Art. 10. *Vtrum sacrilegium possit esse species luxuriæ?*

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod sacrilegium non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non inuenitur sub diuersis generibus

non-

non ſubalternatim poſitis. Sed ſacrilegium eſt ſpecies irreligioſitatis, vt ſupra dictum eſt*. Ergo ſacrilegium non poteſt poni ſpecies luxuriæ. *q. 99.*

¶ 2. Præterea, In Decret. 36. cauſſa † quæſt. 1. ſacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur ſpecies luxuriæ. Ergo videtur, quod nō ſit luxurię ſpecies. *36. q. 1. c. Lex illa s. præterea.*

¶ 3. Præterea, Sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem ſacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed ſacrilegium non ponitur ſpecies gulæ, aut alterius alicuius huiuſmodi vitij. Ergo etiam non debet poni ſpecies luxuriæ.

SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit 15. de Ciuit. Dei, quod ſi iniquum eſt auiditate poſsidendi tranſgredi limitem agrorum, quanto eſt iniquius libidine concumbendi ſubuertere limitem morum. Sed tranſgredi limitem agrorum in rebus ſacris, eſt peccatum ſacrilegij. Ergo pari ratione ſubuertere limitem morum, libidine concumbendi, in rebus ſacris, facit ſacrilegij vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam: Ergo ſacrilegium eſt luxuriæ ſpecies. *c. 16. parū à me. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, actus vnius virtutis vel vitij ordinatus ad finem alterius, aſſumit ſpeciem illius: ſicut furtum quod propter adulterium committitur, tranſit in ſpeciem adulterij. Manifeſtum eſt autem, quod obſeruatio caſtitatis, ſecundum quod ordinatur ad cultum Dei, ſit actus religionis, vt patet in illis qui vouent & ſeruant virginitatem, vt patet per Auguſt. * in lib. de Virginitate. Vnde manifeſtum eſt quod etiam luxuria, ſecundum quod violat aliquid ad diuinum cultum pertinens, pertinet ad ſpeciem ſacrilegij. Et ſecundum hoc ſacrilegium poteſt poni ſpecies luxuriæ. *q. 99. a. 1. ad 2. & 1. 2. q. 18. art. 7.* *c. 8. to. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria ſecundum quod ordinatur ad finem alterius vitij, efficitur illius vitij ſpecies. Et ſic aliqua luxuriæ ſpecies poteſt etiam eſſe ſpecies irreligioſitatis, ſicut cuiuſdam ſuperioris generis.

Ad ſecundum dicendum, quod ibi enumerantur illa quæ ſunt ſpecies luxuriæ ſecundum ſeipſa. Sacrilegium autem eſt ſpecies luxuriæ, ſecundum quod ordinatur ad alterius vitij finem, & poteſt concurrere cum diuerſis luxuriæ ſpeciebus. Si enim aliquis abutatur perſona coniuncta ſibi ſecundum ſpiritualem cognationem, committit ſacrilegium ad modum inceſtus. Si autem abutatur virgine Deo ſacrata, in quantum eſt ſponſa Chriſti, eſt ſacrilegium per modum adulterij; in quantum vero eſt ſub ſpiritualis patris cura conſtituta, erit quoddam ſpirituale ſtuprum.

Et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus: qui etiam secundum leges ciuiles grauius punitur quam
in cod.l.9 alius raptus. Vnde Iustinianus Imperator dicit *. Si
tit. 13. quis non dicam rapere, sed attentare tantummodo, matrimonij coniungendi causa, sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœna feriatur.

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacra est vel persona sacrata quæ concupiscitur ad concubitum: & sic pertinet ad luxuriam. Vel quę concupiscitur ad possidendum: & sic pertinet ad iniustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium: puta, si aliquis ex ira iniuriam inferat personæ sacræ, vel si gulose cibum sacrum assumat sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cuius obseruantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

752 ART. 11. *Vtrum vitium contra naturam sit species luxuriæ?*

4. d. 41. AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quod vitium
ar. 4. q. 2. contra naturam, non sit species luxuriæ: quia in
**ar. 1. hu-* prædicta * enumeratione specierum luxuriæ nulla fit
ius quæst. mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species
posita. luxuriæ.

¶ 2. Præterea, Luxuria opponitur virtuti, & ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam nõ continetur sub malitia, sed sub bestialitate, vt patet per
c. 5. to. 5. Philos. in 7. Ethic. * Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

¶ 3. Præterea, Luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, vt patet ex supra di-
q. præce. ctis *. Sed vitium contra naturam consistit circa actus,
ar. 2. & 3. ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

SED contra est, quod 2. Corinth. 13. connumeratur aliis luxuriæ speciebus, vbi dicitur. Et non egerunt pœnitentiam super immunditia, & fornicatione, & im-
glo. inter- pudicitia: vbi dicit glossa *, immunditia, id est luxu-
lin. ib. ria contra naturam.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra
ar. 6. & 9. dictum est *, ibi est determinata luxuriæ species, vbi
huius qu. specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno quidem modo, quia repugnat rationi rectæ, quod est commune in omni vitio luxuriæ. Alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui cõuenit humanę speciei: quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest

pluri

pluribus modis contingere. Vno quidem modo, si absque omni concubitu causa delectationis venereę pollutio procuretur. quod pertinet ad peccatum immunditiæ, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam, vt Apostolus dicit ad Rom. 1. quod dicitur Sodomiticum vitium. Quarto, si non seruetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos & bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi enumerantur species luxuriæ, quæ non repugnant humanæ naturæ; & ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod bestialitas differt à malitia, quæ humanæ virtuti opponitur, per quemdam excessum circa eamdem materiam: & ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus, ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

Art. 12. *Vtrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ?* 753

Inf. q. 170. art. 1. ad 2. & 1. 2. q. 73. a. 7. co. & 4. d. 41. art. 4. q. 3. co. fi.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod vitium contra naturam, non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tanto enim aliquod peccatum est grauius, quanto magis contrariatur charitati. Sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, & stuprum, & raptus, quæ vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam, non est maximum inter species luxuriæ.

¶ 2. Præterea, Illa peccata videntur esse grauissima, quæ contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe contra Deum committitur, quia vergit in iniuriam diuini cultus. Ergo sacrilegium est grauius peccatum quam vitium contra naturam.

¶ 3. Præterea, Tanto aliquod peccatum videtur esse grauius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinē charitatis magis debemus diligere personas nobis coniūctas, quę polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quæ interdum polluūtur per vitium contra naturam.

Ergo

Ergo incestus est grauius peccatum quam vitium contra naturam.

¶ 4. Præterea, Si vitium contra naturam est grauissimum, videtur quod tanto sit grauius quanto est magis contra naturam. Sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu mollitiei: quia hoc videtur esse maxime secundum naturam, vt alterum sit agens, & alterum sit patiens. Ergo secundum hoc immunditia esset grauissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Ergo vitia contra naturam non sunt grauissima inter peccata luxuriæ.

refertur 32. q. 7. c. Quod ad modum in fin. & ca. Adulterij.

SED contra est, quod Aug. * dicit in lib. de Adulter. coniugiis, quod omnium horum vitiorum, scilicet quæ ad luxuriam pertinent, pessimum est quod contra naturam fit.

RESPONDEO dicendum, quod in quolibet genere pessima est principij corruptio ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quę sunt secundum naturam. Nam ratio, præsuppositis his quæ sunt à natura determinata, disponit alia secundum quod conuenit. Et hoc apparet tam in speculatiuis quam practicis. Et ideo sicut in speculatiuis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est grauissimus, & turpissimus: ita in agendis, agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata, est grauissimum & turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam, transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa vsum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est grauissimum. Post quod est incestus, qui sicut dictum est *, est contra naturalem reuerentiam quam personis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species præteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi, quod aliquis venereis vtatur, non solum contra id quod conuenit proli generandæ, sed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quæ committitur sine iniuria alterius personæ est minima inter species luxuriæ. Maior autem iniuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta, ad vsum generationis, quam ad solam custodiam. Et ideo adulterium est grauius quam stuprum, & vtrumque aggrauatur per violentiam; propter quod raptus virginis est grauius quam stuprum, & raptus vxoris quam adulterium. Et hæc omnia etiam aggrauantur secundum rationem sacrilegij, vt supra dictum est *.

art. 9. huius quæst.

** art. 10. ad. 3.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit iniuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Vnde Aug. * dicit in tertio Confessionum cap. 8. Flagitia quæ sunt contra naturam, vbique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt: quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu diuina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, vt se illo vterentur modo. Violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ille auctor est, libidinis peruersitate polluitur. c. 8. to. 1.

Ad secundum dicendum, quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, vt dictum est *. Et tanto sunt grauiora quam sacrilegij corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus est prior & stabilior quam quilibet alius ordo superadditus. in solut. præc.

Ad tertium dicendum, quod vnicuique indiuiduo magis est coniuncta natura speciei, quam quodcumque aliud indiuiduum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei, sunt grauiora.

Ad quartum dicendum, quod grauitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei, quam ex omissione debiti vsus. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Grauissimum autem est peccatum bestialitatis, quia non seruatur debita species. Vnde super illud Genes. 37. capite. Accusauit fratres suos crimine pessimo: dicit gloss. quod cum pecoribus miscebantur. Post hoc autem est vitium Sodomiticum, cum ibi non seruetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo, quod non seruatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus. id habet Lyranus & Hugo.

QVAESTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ: & primo de continentia, in quatuor articulos diuisa.

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ.

¶ Et primo de continentia.

¶ Secundo, de clementia.

¶ Tertio, de modestia.

CIRCA primum considerandum est de continentia, & incontinentia.

CIR-

CIRCA continentiam quæruntur quatuor.
¶ Primo, vtrum continentia sit virtus?
¶ Secundo, quæ sit materia eius.
¶ Tertio, , quod sit eius subiectum.
¶ Quarto, de comparatione eius ad temperantiam.

Art. I. *Vtrum continentia sit virtus?*

754
1.2.q.85. AD primum sic proceditur. Videtur, quod conti-
a.3. ad 2. nentia non sit virtus. Species enim non condiuidi-
& 3.q.7. tur generi. Sed continentia condiuiditur virtuti: vt
a.2. ad 3. patet per Philos. * in 7. Ethicor. Ergo continentia non
& ver.q. est virtus.
14. art 4. ¶ 2. Præterea, Nullus vtendo virtute peccat: quia
cor. fin. secundum Aug. in lib. † de lib. arbit. virtus est qua ne-
* *ca.9. &* mo male vtitur. Sed aliquis continendo potest pec-
li.4.c. vl. care: puta si desideret aliquod bonum facere, & ab
tom.5. eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.
† *c.18. &* ¶ 3. Præterea, Nulla virtus retrahit hominem à li-
19. to.1. citis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit
* *gl. inter.* hominem à licitis. Dicit enim glo. * Galat. 5. quod per
lin. sup. continentiam aliquis se etiam à licitis abstinet. Ergo
illud mo- continentia est virtus.
destia, cō- SED contra, Omnis habitus laudabilis videtur
tinentia, esse virtus. Sed continentia est huiusmodi. Dicit enim
&c. Andronic. quod continentia est habitus inuictus à de-
lectatione. Ergo continentia est virtus.

RESPONDEO dicendum, quod nomen continentiæ dupliciter sumitur à diuersis. Quidam enim continentiam nominant, per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet. Vnde & Apostolus ad Galat. 3. continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Vnde secundum hoc eadem ratio est de continentia, quæ de virginitate, quam supra * diximus virtutem.
q.152. a.3. Alij vero dicunt continentiam esse, per quam aliquis resistit concupiscentiis prauis, quæ in eo vehementes existunt. Et hoc modo accipit Philosophus continentiam in 7. Ethicor. *
per totū, tom. 5. Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur, non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitiuus subditur rationi sic, vt in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus di-
c. vlt. 15. cit in 4. Ethicor. * quod continentia non est virtus, sed quædam mista, in quantum scilicet habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit à virtute. Largius tamen

accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus continentiam condiuidit virtuti, quantum ad hoc, in quo deficit à virtute.

Ad secundum dicendum, quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in se ipso se tenere, quod tenet se in eo quod conuenit rationi. Quod autem pertinet ad peruersitatem rationis, non est conueniens rationi. Vnde ille solus vere continens dicitur, qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem peruersam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ prauæ: sicut & rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo proprie & vere cõtinens est, qui persistit in ratione recta, abstinens à concupiscentiis prauis: non autem qui persistit in ratione peruersa, abstinens à concupiscentiis bonis. Sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quod gloss. ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam à quibusdam licitis minus bonis: vt totaliter intendatur perfectioribus bonis.

Art. 2. *Vtrum materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactus?* 755

AD secundum sic proceditur. Videtur,' quod materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactus. Dicit enim Ambros. in primo de Offic. ' quod generale decorum ita est ac si æquabilem formam atque vniuersitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem. Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus. *ca.46. in prin. t.1.*

¶ 2. Præterea, Nomen continentiæ ex hoc sumitur, quod aliquis tenet se in bono rationis rectæ, sicut dictum est *. Sed quædam aliæ passiones vehementius abducunt hominem à ratione recta, quam concupiscentiæ delectabilium tactus, sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem: & ira, quæ est insaniæ similis, vt Seneca dicit *. Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus. *art. præc.* ** li. 1. de ira. c. 1.* *† de inuē. inf 3. ante fin. lib.*

¶ 3. Præterea, Tullius dicit in 2. Rhetor. † quod conti

continentia est, per quam cupiditas consilij gubernatione regitur. Cupiditas autem magis consueuit dici diuitiarum quam delectabilium tactus, secundum illud 1. ad Timoth. vlt. Radix omnium malorum est cupiditas. Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

¶ 4. Præterea, Delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in vsu ciborum. Sed continentia solum circa vsum venereorum consueuit dici. Ergo non est propria materia eius concupiscentia delectationum tactus.

¶ 5. Præterea, Inter delectationes tactus quædam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis (vtpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum) quam etiam in venereis: puta in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa huiusmodi non est continentia, vt
l. 5. c. 5. dicitur in 7. Ethic. * Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactus.

l. 4. c. 5. SED contra est, quod Philosophus dicit in * 7. Ethic. quod continentia & incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia & intemperantia. Sed temperantia & intemperantia sunt circa concupiscen-
q. 141. a. 4. tias delectationum tactus, vt supra habitum est *. Ergo etiam continentia & incontinentia sunt circa eamdem materiam.

RESPONDEO dicendum, quod nomen continentiæ refrænationem quamdam importat, in quantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones, quæ impellunt ad aliquid prosequendum: in quibus laudabile est, vt ratio retrahat hominem à prosequendo. Non autem proprie est circa illas passiones, quæ important retractionem quamdam, sicut timor & alia huiusmodi. In his enim laudabile est firmitatem ser-
q. 123. a. 3. & 4. uare in prosequendo, quod ratio dictat, vt supra dictum est *. Est autem considerandum, quod natu-
† elicitur ex qu. 26 art. 3. 7. & 8. rales inclinationes principia sunt omnium superuenientium, vt supra dictum est †. Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturæ: quæ præcipue inclinat ad ea quæ sunt sibi necessaria; vel ad conseruationem indiuidui, sicut sunt cibi; vel ad conseruationem speciei, sicut sunt actus venerei: quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia & incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen temperantiæ potest communiter accipi in quacumque mate

materia, proprie tamen dicitur in illa materia, in qua est optimum hominem refrænari: ita etiam continentia proprie dicitur in materia, in qua est optimum, & difficillimum contineri, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus. Communiter autem & secundum quid potest dici in quacumque alia materia. Et hoc modo vtitur Ambros. * nomine continentiæ. *loc. citat. in arg.*

Ad secundum dicendum, quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum. Iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, provt scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens iræ, non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi exteriora bona, sicut honores, diuitiæ, & huiusmodi, vt Philos. dicit * in 7. Ethicor. videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conseruationem naturæ: & ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundum quid: apponendo quod sint continentes, vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicuius huiusmodi. Et ideo vel Tullius * communiter vsus est nomine continentiæ, provt comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid: vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus. *c. 4. t. 5.* *loc. citat. in arg.*

Ad quartum dicendum, quod delectationes venereorum sunt vehementiores, quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consueuimus continentiam & incontinentiam dicere, quam circa cibos: licet secundum Philosophum circa vtrumque possit dici. *c. 5. non longe à fin. t. 5.*

Ad quintum dicendum, quod continentia est bonum rationis humanæ: & ideo attenditur circa passiones, quæ possunt esse homini connaturales. Vnde Philos. dicit in 7. Ethic. * quod si aliquis tenens puerum, concupiscat eum, vel comedere, vel ad venereorum inconuenientem delectationem, siue sequatur concupiscentiam, siue non, non dicetur simpliciter continens, sed secundum quid. *756*

Art. 3. *Vtrum subiectum continentiæ sit vis concupiscibilis?* *Sup. q. 53. a. 5 ad 3. & 1. 2. q. 58. art. 3. ad 2. & d 3. q. 2. art. 4. q. 2 & 7. Eth. lect. 10. co. 3.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod subiectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subiectum enim alicuius virtutis oportet esse proportionatum.

continentia est, per quam cupiditas consilij gubernatione regitur. Cupiditas autem magis consueuit dici diuitiarum quam delectabilium tactus, secundum illud 1. ad Timoth. vlt. Radix omnium malorum est cupiditas. Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

¶ 4. Præterea, Delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in vsu ciborum. Sed continentia solum circa vsum venereorum consueuit dici. Ergo non est propria materia eius concupiscentia delectationum tactus.

¶ 5. Præterea, Inter delectationes tactus quædam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis (vtpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum) quam etiam in venereis: puta in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa huiusmodi non est continentia, vt
l. 5. c. 5. dicitur in 7. Ethic.* Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactus.

l. 4. c. 5. SED contra est, quod Philosophus dicit in * 7. Ethic. quod continentia & incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia & intemperantia. Sed temperantia & intemperantia sunt circa concupiscen-
q. 141. tias delectationum tactus, vt supra habitum est *. Er-
a. 4. go etiam continentia & incontinentia sunt circa eamdem materiam.

RESPONDEO dicendum, quod nomen continentiæ refrænationem quamdam importat, in quantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones, quæ impellunt ad aliquid prosequendum: in quibus laudabile est, vt ratio retrahat hominem à prosequendo. Non autem proprie est circa illas passiones, quæ important retractionem quamdam, sicut timor & alia huiusmodi. In his enim laudabile est firmitatem ser-
q. 123. a. uare in prosequendo, quod ratio dictat, vt supra di-
3. & 4. ctum est *. Est autem considerandum, quod natu-
† e. icitur rales inclinationes principia sunt omnium superue-
ex qu. 26 nientium, vt supra dictum est †. Et ideo passiones tan-
art. 3. 7. to vehementius impellunt ad aliquid prosequendum,
& 8. quanto magis sequuntur inclinationem naturæ: quæ præcipue inclinat ad ea quæ sunt sibi necessaria; vel ad conseruationem indiuidui, sicut sunt cibi; vel ad conseruationem speciei, sicut sunt actus venerei: quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia & incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen temperantiæ potest communiter accipi in quacumque mate-

materia, proprie tamen dicitur in illa materia, in qua est optimum hominem refrænari: ita etiam continentia proprie dicitur in materia, in qua est optimum, & difficillimum contineri, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus. Communiter autem & secundum quid potest dici in quacumque alia materia. Et hoc modo vtitur Ambros. * nomine continentiæ. *loc. citat. in arg.*

Ad secundum dicendum, quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum. Iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens iræ, non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi exteriora bona, sicut honores, diuitiæ, & huiusmodi, vt Philos. dicit * in 7. Ethicor. videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conseruationem naturæ: & ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundum quid: apponendo quod sint continentes, vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicuius huiusmodi. Et ideo vel Tullius * communiter vsus est nomine continentiæ, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid: vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus. *c. 4. t. 5.* *loc. citat. in arg.*

Ad quartum dicendum, quod delectationes venereorum sunt vehementiores, quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consueuimus continentiam & incontinentiam dicere, quam circa cibos: licet secundum Philosophum circa vtrumque possit dici. *c. 5. non longe à fin. t. 5.*

Ad quintum dicendum, quod continentia est bonum rationis humanæ: & ideo attenditur circa passiones, quæ possunt esse homini connaturales. Vnde Philos. dicit in 7. Ethic. * quod si aliquis tenens puerum, concupiscat eum, vel comedere, vel ad venereorum inconuenientem delectationem, siue sequatur concupiscentiam, siue non, non dicetur simpliciter continens, sed secundum quid. *756 sup. q. 53. a. 5 ad 3. & 1. 2. q. 58. art. 3. ad 2. & d 3. q. 2. art. 4. q. 2 & 7. eth. lect. 10. co. 3.*

Art. 3. *Vtrum subiectum continentiæ sit vis concupiscibilis?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod subiectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subiectum enim alicuius virtutis oportet esse proportionatum.

natum materiæ. Sed materia continentiæ, sicut dictum est *, sunt concupiscentiæ delectabilium tactus, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

Ar. præ.

¶ 2. Præterea, Opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cuius passiones superant rationem. Dicit enim * Andron. quod incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit prauas delectationes, prohibente rationali. Ergo & continentia pari ratione est in concupiscibili.

art. præc.

¶ 3. Præterea, Subiectum virtutis humanæ, vel est ratio, vel vis appetitiua, quæ diuiditur in voluntatem concupiscibilem, & irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis: neque etiam in voluntate, quia continentia est circa passiones quæ non sunt in voluntate, nec etiam est in irascibili: quia non est proprie circa passiones irascibilis, vt dictum est *. Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

art. præc. ad 2.

SED contra, Omnis virtus in aliqua potentia existens, aufert malum actum illius potentiæ. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis. Habet enim continens concupiscentias prauas, vt Philosophus dicit in 7. Ethic. *. Ergo continentia non est in vi concupiscibili.

c. 9. circa fin. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod omnis virtus in aliquo subiecto existens facit illud differre à dispositione quam habet dum subiicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, & in eo qui est incontinens: quia in vtroque prorumpit ad concupiscentias prauas vehemẽtes. Vnde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subiecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in vtroque: quia tam continens, quam incontinens habet rationem rectam; & vterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum inuenitur in electione: quia continens, quamuis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas propter rationem. Incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit sicut in subiecto, in illa vi animæ, cuius actus est electio. Et hæc est voluntas, vt supra habitum est *.

1. 2. q. 13. artic. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur, quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili: sed est circa eas

quasi

quasi eis resistens. Vnde oportet quod sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas media est inter rationem & concupiscibilem, & potest ab vtroque moueri. In eo autem qui est continens, mouetur à ratione. In eo autem qui est incontinens, mouetur à concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo mouenti, & incontinentia concupiscibili: quamuis vtrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum.

Ad tertium dicendum, quod licet passiones non sint in voluntate sicut in subiecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere. Et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

Art. 4. *Vtrum continentia sit melior, quam temperantia?* 757.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod continētia sit melior, quā temperantia. Dicitur enim Eccl. 26. Omnis autem ponderatio nō est digna continentis animæ. Ergo nulla virtus potest continentiæ adæquari.

¶ 2. Præterea, Quanto aliqua virtus meretur maius præmium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri maius præmium. Dicitur enim secundæ ad Timot. 2. Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit. Magis autem certat continens qui patitur vehemētes passiones & concupiscentias prauas, quam temperatus qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus, quam temperantia.

¶ 3. Præterea, Voluntas est dignior potentia, quam vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate: temperantia autem in vi concupiscibili, vt ex dictis patet *. Ergo continentia est potior virtus, quam temperantia. *art. præc. ad 1.*

SED contra est, quod Tullius * & Andronicus ponunt continentiam adiunctam temperantiæ, sicut principali virtuti. ** Tullius lib. 1. de inuent. in fol. 3. ante fin. lib.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, nomen continentiæ dupliciter accipitur. Vno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis. Et sic sumendo nomen continentiæ, continentia est potior temperantia simpliciter dicta: vt patet ex his quæ supra dicta sunt *, de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiæ, secundum quod importat resistentiam rationis ad cōcupiscentias prauas, quæ sunt in homine vehementes. Et secundum hoc temperantia est multo potior quam continentia: quia bonum virtutis laudabile est ex eo quo *ar. 1. huius quæst.* *q. 152. a. 5.*

quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitiuus est subiectus rationi, & quasi à ratione edomitus: quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitiuus vehementer resistit rationi per concupiscentias prauas. Vnde continentia comparatur ad temperantiam, sicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi. Vno modo, secundum quod accipitur continentia, prout abstinet ab omnibus venereis. Et hoc modo dicitur, quod omnis ponderatio non est digna animæ continentis in genere castitatis: quia nec etiam fœcunditas carnis quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continentiæ virginali vel vidua-
q.152.a.5. li, vt supra dictum est *. Alio modo potest intelligi, secundum quod nomen continentiæ sumitur communiter pro omni abstinentia à rebus illicitis. Et sic dicitur quod omnis ponderatio non est digna animæ continentis: quia non respicit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo concupiscentiæ seu debilitas eius, ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quam alij. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes, magis paratas quam alij. Et talis debilitas concupiscentiæ diminuit meritum, magnitudo vero auget. Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiscentiæ prouenit ex causa spirituali laudabili: puta, ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis: sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiæ auget meritum, ratione suæ causæ, magnitudo vero minuit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Vnde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, maius esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum vsque ad voluntatem, sed etiam vsque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus; quam si pertingat solum ad uoluntatem, vt accidit in eo qui est continens.

QVAESTIO CLVI.

De incontinentia, in quatuor articulos diuisa.

POstea considerandum est de incontinentia. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus?

¶ Secun

¶ Secundo, vtrum incontinentia sit peccatum?
¶ Tertio, de comparatione incontinentiæ ad intemperantiam.
¶ Quarto, quis sit turpior, vtrum incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ?

Art. I. *Vtrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus?* 758

AD primum sic proceditur. Videtur, quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diuersitas enim sexuum non ex parte animæ, sed ex parte corporis est. Sed diuersitas sexuum facit diuersitatem circa incontinentiam. Dicit enim Philosophus in 7. Ethicorum *, quod mulieres non dicuntur, neque continentes, neque incontinentes. Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus. *c.5. parū ante me. tom.5.*

¶ 2. Præterea, Id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem. Dicit enim Philos. in 7. Ethicor. * quod maxime acuti, id est, cholerici, & melancholici, secundum effrænatam concupiscentiam sunt incontinentes. Ergo incontinentia pertinet ad corpus. *c.7. ad fi. tom.5.*

¶ 3. Præterea, Victoria magis pertinet ad eum qui vincit, quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quod caro concupiscens aduersus spiritum, superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

SED contra est, quod homo differt à bestiis, principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiæ & incontinentiæ. Bestias enim dicimus, neque continentes neque incontinentes, vt patet per Philosoph. in 7. Ethic. * Ergo incontinentia maxime est ex parte animæ. *c.3. à me. & c.6. de cl. nando ad fi. to.5.*

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quam ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiæ. Ex dispositione enim corporis potest contingere, quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitiuo, qui est virtus corporis organici. Sed huiusmodi passiones quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ: sed occasio sola, eo quod durante vsu rationis semper homo potest passionibus resistere. Si vero passiones adeo insurgant, quod totaliter auferant vsum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt: non remanebit ratio continen-

tiæ, neque incontinentiæ: quia non saluatur in eis iudicium rationis, quod continens seruat, & incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se causa incontinétiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit. Quod quidem fit duobus modis, vt Philos. dicit in 7. Ethic. * Vno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur: quæ quidem vocatur irrefrænata incontinentia, vel præuolatio. Alio modo, quando non permanet homo, in his quæ consiliata sunt: eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicauit. Vnde & hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

c. 7. non procul à fin. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod anima humana est corporis forma: & habet quasdam vires corporeis organis vtentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ, quæ sunt sine corporeis instrumentis, id est ad actum intellectus & voluntatis, in quantum scilicet intellectus à sensu accipit, & voluntas impellitur à passione appetitus sensitiui. Et secundum hoc, quia fœmina secundum corpus habet quamdam debilem complexionem, fit vt in pluribus, quod etiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret: & si raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Prou. vlt. Mulierem fortem quis inueniet? Et quia id quod est paruum vel debile, reputatur quasi nullum: inde est quod Philos. * loquitur de mulieribus quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamuis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit, quod mulieres non dicimus continentes: quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

loco cit. in arg.

Ad secundum dicendum, quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim passionem sequatur ante consilium rationis. Impetus autem passionis prouenire solet, vel ex velocitate, sicut in cholericis: vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur: sicut è contrario contingit quod aliquis non persistat in eo, quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, vt de mulieribus dictum est *. Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem causam; sicut etiam in mulieribus. Hæc autem accidunt, in quantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio: non autem causa sufficiens, vt dictum est *.

in solut. præced.

in corp. art.

Ad

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum, non ex necessitate, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

Art. 2. *Vtrum incontinentia sit peccatum?* 759

AD secundum sic proceditur. Videtur quod incontinentia non sit peccatum: quia vt Augustinus dicit in libro de libero arbitrio *, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. 8. Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det. Ergo incontinentia non est peccatum. *Sup. qu. 155. a. 2. cor.* *l. 3. c. 18. parum à prin. t. 1.*

¶ 2. Præterea, Omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Nullus peccat ex eo, quod Deum vehementer amat. Sed ex vehementia diuini amoris aliquis fit incontinens. Dicit enim Dionysius quarto capite de diuinis nominibus†, quod Paulus per incontinentiam diuini amoris dixit, Viuo ego iam non ego. Ergo incontinentia non est peccatum. *p. 1. non multum remote ante fin.*

SED contra est, quod connumeratur aliis peccatis, secundæ ad Timothæum tertio, vbi dicitur, Criminatores, incontinentes, immites, &c. Ergo incontinentia est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter. Vno modo, proprie & simpliciter: & sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut & intemperantia, vt supra dictum * est de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione. Vno modo, ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem. Alio modo, ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo Philosophus dicit in septimo Ethicorum *, quod incontinentia vituperatur non solum sicut peccatum, quod scilicet est per recessum à ratione: sed sicut malitia quædam, in quantum prauas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid: proprie quidem, in quantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter: puta cum aliquis non seruat modum rationis in concupiscentia honoris, diuitiarum, & aliorum huiusmodi, quæ secundum se videntur esse bona: circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est *. Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod *qu. præc. art. 2.* *c. 8. ad fi. præcipue tom. 5.* *qu. præc. a. 1. ad 3.*

aliquis ingerat se prauis concupiscentiis; sed ex eo quod non seruat modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem: puta circa concupiscentias eorum, quibus non potest aliquis male vti, puta circa concupiscentias virtutum, circa quas potest dici aliquis esse incontinens per similitudinem: quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare peccatum & facere bonum, non tamen sine diuino auxilio, secundum illud Ioan. 14. Sine me nihil potestis facere. Vnde per hoc quod homo indiget diuino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum: quia vt dicitur in 3. Ethicor. * quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.

c. 3. à me. dio, t. 5.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati: sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, & non proprie.

760 Art. 3. *Vtrum incontinens plus peccet, quam intemperatus?*

1. 2. q. 78 a. 4. con. & 2. dist. 43. q. 4. cor. & veri q. 24 a. 10. ad 2. & 1. Eth. le. 3. co. 4 & l. 7. le. 4. co 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod incontinens plus peccet, quam intemperatus. Tanto enim aliquis videtur grauius peccare, quanto magis contra conscientiam agit; secundum illud Lucæ 12. Seruus sciens voluntatem domini sui, & non faciens, plagis vapulabit multis, &c. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam, quam intemperatus: quia, vt dicitur in 7. Ethic. * Incontinens, sciens quam praua sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem; intemperatus autem iudicat ea quæ concupiscit, esse bona. Ergo incontinens grauius peccat, quam intemperatus.

** c. 3. non mulium à princ. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Quanto aliquod peccatum grauius est; tanto videtur esse minus sanabile. Vnde & peccata in Spiritum sanctum, quæ sunt grauissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur

detur esse insanabilius, quam peccatum intemperantiæ. Sanatur enim peccatum alicuius per admonitionem & correctionem, quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, & nihilominus male agit: intemperato autem videtur quod bene agat; & sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur, quod incontinens grauius peccet, quam intemperatus.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto grauius peccat. Sed incontinens peccat ex maiori libidine, quam intemperatus: quia incontinens habet vehementes passiones & concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat, quam intemperatus.

SED contra est, quod impœnitentia aggrauat omne peccatum. Vnde Augustinus in lib. de verbis * Domini, dicit, quod impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. Sed sicut Philosoph. dicit in septimo † Ethicor. intemperatus non est pænitiuus, immanet enim electioni: incontinens autem omnis est pœnitiuus. Ergo intemperatus grauius peccat, quam incontinens. *ser. 11 post med. tom 10.* † *t. 8. in prin. t. 5*

RESPONDEO dicendum, quod peccatum secundum August. * præcipue in voluntate consistit. Voluntas enim est qua peccatur, & recte viuitur. Et ideo vbi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est grauius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis: inde est quod incontinens statim pœnitet transeunte passione. Quod non accidit intemperato, quinimo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Vnde de his dicitur Prou. 2. quod lætantur cum malefecerint, & exultant in rebus pessimis. Vnde patet, quod intemperatus est multo peior, quam incontinens, vt etiam Phil'os. dicit in 7. Ethic. * *lib. de duabus ani. c. 10. & 11. tom. 6.* *cap. 7 parum ante med. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia intellectus, quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus & causat eam. Et sic quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit vel totaliter excusat, in quantum causat inuoluntarium. Alio modo è conuerso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus; & talis ignorantia, quanto est maior, tanto peccatum est grauius: quia ostenditur inclina-

tio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis, quam intemperati prouenit ex eo, quod appetitus est in aliquid inclinatus, siue per passionem, sicut in incontinente: siue per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato, quam in incontinente. Et vno quidem modo quantum ad durationem: quia in incontinente durat illa ignorantia, solum passione durante: sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assidue propter permanentiam habitus. Vnde assimilatur phthisi, vel cuicumque morbo continuo, vt Philosophus dicit in 7. Ethicorum *. Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur, quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum. Sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, in quantum scilicet iudicat hoc esse bonum, vt irrefrænate concupiscentias sequatur. Vnde Philos. dicit in 7. Ethicor.* quod incontinens est melior intemperato: quia saluatur in eo optimum principium, scilicet recta æstimatio de fine.

c.8. circa prin. t. 5.

c.7. ante me. & c. 8. in fin. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, & adhibetur etiam exterius remedium admonitionis & correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere: ex quo concupiscentia debilitatur, vt supra dictum est *. Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est eius sanatio, propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem vltimi finis; quod se habet sicut principium in demonstratiuis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium; & similiter in operatiuis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur: inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

q. 142. art. 2.

Ad tertium dicendum, quod libido voluntatis quæ auget peccatum, maior est in intemperato, quam in incontinente, vt ex dictis patet *. Sed libido concupiscentiæ appetitus sensitiui, quandoque maior est in incontinente: quia incontinens non peccat, nisi à graui concupiscentia, sed intemperatus etiam ex leui concupiscentia peccat, & quandoque eam præuenit. Et ideo Philosophus dicit in septimo Ethicorum *, quod magis

*in corpore art. * 8. circa med. & c.7. ante med. t. 5.*

magis intemperatum vituperamus: quia non concupiscens, vel quiete, id est remisse concupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia iuuenilis?

Art. 4. *Vtrum incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiæ?* 761

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiæ. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse leuior. Vnde Philosophus dicit in septimo Ethicor. * Non enim si quis à fortibus & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. Sed sicut Heraclitus dixit, difficilius est pugnare contra concupiscentiam, quam contra iram. Ergo leuior est incontinentia concupiscentiæ, quam incontinentia iræ.

inf. q. 158. a. 4. con. & 3. d. 26. q. 1. art. 2. con. & ver. q. 25. art. 2. cor. & 7. eth. le. 6. in princ.

** l. 7. c. 7. à medio, tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Si passio propter suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis à peccato; sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo, qui est incontinens iræ, quam in eo qui est incontinens concupiscentiæ. Iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens, vt patet per Philosophum in septimo Ethicor. * Ergo incontinens iræ est peior, quam incontinens concupiscentiæ.

c. 6. circa princ. t. 5.

¶ 3. Præterea, Tanto aliquod peccatum est grauius, quanto est periculosius. Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior: quia perducit hominem ad maius peccatum, scilicet ad homicidium, quod est grauius peccatum, quam adulterium, ad quod perducit incontinentia concupiscentiæ. Ergo incontinentia iræ est grauior quam incontinentia concupiscentiæ.

SED contra est, quod Philosophus dicit in septimo Ethicorum *, quod minus turpis est incontinentia iræ, quam incontinentia concupiscentiæ.

c. 6. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Vno modo, ex parte passionis, ex qua ratio superatur. Et sic incontinentia concupiscentiæ turpior est, quam incontinentia iræ: quia motus concupiscentiæ habet maiorem inordinationem quam motus iræ. Et hoc propter quatuor, quæ Philos. tangit in 7. Ethic. * Primo quidem, quia motus iræ participat aliqualiter rationem, in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam sibi factam: quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictæ.

Ibidem.

Sed motus concupiſcentiæ totaliter eſt ſecundum ſenſum, & nullo modo ſecundum rationem. Secundo, quia motus iræ magis conſequitur corporis complexionem propter velocitatem motus cholera, quæ tendit ad iram. Vnde magis eſt in promptu, quod ille qui eſt ſecundum complexionem corporis diſpoſitus ad iraſcendum, iraſcatur, quam quod ille qui eſt diſpoſitus ad concupiſcendum, concupiſcat. Vnde etiam frequentius ex iracundis naſcuntur iracundi, quam ex concupiſcentibus concupiſcentes. Quod autem prouenit ex naturali corporis diſpoſitione, reputatur magis venia dignum. Tertio, quia ira quærit manifeſte operari: ſed concupiſcentia quærit latebras, & doloſe ſubintrat. Quarto, quia concupiſcens delectabiliter operatur: ſed iratus quaſi quadam triſtitia præcedente coactus. Alio modo poteſt conſiderari peccatum incontinentiæ, quantum ad malum, in quod quis incidit à ratione diſcedens. Et ſic incontinentia iræ eſt vt plurimum grauior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod difficilius eſt aſsidue pugnare contra delectationem, quam contra iram: quia concupiſcentia eſt magis continua. Sed ad horam difficilius eſt reſiſtere iræ propter eius impetum.

Ad ſecundum dicendum, quod concupiſcentia dicitur eſſe ſine ratione: non quia totaliter auferat iudicium rationis, ſed quia in nullo procedit ſecundum iudicium rationis. Et ex hoc eſt turpior.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte eorum, in quæ incontinens deducitur.

QVAESTIO CLVII.

De clementia & manſuetudine, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de clementia, & manſuetudine, & vitiis oppoſitis.

CIRCA ipſas autem virtutes quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum clementia & manſuetudo ſint idem?

¶ Secundo, vtrum vtraque earum ſit virtus?

¶ Tertio, vtrum vtraque earum ſit pars temperantiæ?

¶ Quarto, de comparatione earum ad alias virtutes.

762 inf. art. 4. ad 3. & 3. diſ. 33. q. 3. a. 2. q. 1. ad 2.

Art. 1. *Vtrum clementia & manſuetudo ſint penitus idem?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod clementia & manſuetudo ſint penitus idem. Manſuetudo enim eſt moderatiua irarum, vt Philoſophus dicit

in 4. Ethic. * Ira autem est appetitus vindictæ. Cum ergo clementia sit lenitas superioris aduersus inferiorem in constituendis pœnis, vt Seneca dicit in secundo de Clementia †; per pœnas autem fit vindicta: videtur quod clementia & mansuetudo sint idem. *lib. 4 c. 5. tom. 5.* *† l. 1. c. 3. circ. prin.*

¶ 2. Præterea, Tullius dicit in 2. Rhet. * quod clementia est virtus, per quam animus temere concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur: & sic videtur quod clementia sit moderatiua odij. Sed odium vt August. † dicit, causatur ab ira, circa quam est mansuetudo & clementia. Ergo videtur quod mansuetudo & clementia sint idem. *l. 2. de inuentione in fol. 3. ant. fi. lib.* *† In tertia regula quæ incipit, ante omnia fratres charissi. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, Idem vitium non contrariatur diuersis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini & clementiæ, scilicet crudelitas. Ergo videtur quod mansuetudo & clementia sint penitus idem.

SED contra est, quod secundum prædictam diffinitionem Senecæ *, clementia est lenitas superioris aduersus inferiorem. Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo & clementia non sunt penitus idem. *Positam arg. 1. huius art.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dicitur in 2. Ethic. * virtus moralis consistit circa passiones & actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licet specie differant. Sicut ad iustitiam proprie pertinet cohibere hominem à furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem. Et ideo liberalitas concurrit cum iustitia in hoc effectu, qui est abstinere à furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ prouocatur aliquis ad hoc quod grauiorem inferat pœnam. Ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiua pœnarum. Quod quidem impediri posset per excessum iræ. Et ideo mansuetudo in quantum refrænat impetum iræ, concurrit in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab inuicem, in quantum clementia est moderatiua exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem iræ. *lib. 2. c. 3. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictæ appetitum. Sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exterius adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendum, quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum, quæ homini per se

non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, prouenit quod non placet ei per se pœna eius: sed solum in ordine ad aliud, puta ad iustitiam vel ad correctionem eius qui punitur. Et ideo ex amore prouenit, quod aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas, quod pertinet ad clementiam: & ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit *, quod animus concitatus in odium, scilicet ad grauius puniendum, per clementiam retinetur: ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quod clementia sit directe odij moderatiua, sed pœnæ.

loc. cit. in arg.

Ad tertium dicendum, quod mansuetudini quæ est directe circa iras, proprie opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ: sed crudelitas importat excessum in puniendo. Vnde dicit Seneca in 2. de Clementia *, quod crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent. Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur etiam sine causa, possunt dici sæui vel feri, quasi effectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

lib. 2. c. 4. circa med.

763 Art. 2. *Vtrum tam clementia quam mansuetudo sit virtus?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod neque clementia, neque mansuetudo, sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed vtraque videtur opponi seueritati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

inf. art. 3. cor. & 3. d 26 q. 2. a. 2. ad 4.

¶ 2. Præterea, Virtus corrumpitur per superfluum & diminutum. Sed tam clementia quam mansuetudo in quadam diminutione consistunt. Nam clementia est diminutiua pœnarum, mansuetudo autem est diminutiua iræ. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

¶ 3. Præterea, Mansuetudo siue mititas ponitur Matth. 5. inter beatitudines, & inter fructus ad Gal. 5. Sed virtutes differunt, & à beatitudinibus, & à fructibus. Ergo non continetur sub virtute.

SED contra est, quod dicit Seneca in secundo de Clementia *, Clementiam & mansuetudinem omnes viri boni præstabunt. Sed virtus est proprie quæ pertinet ad bonos viros. Nam virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: vt dicitur secundo Ethicorum *. Ergo clementia & mansuetudo sunt virtutes.

lib. 2. c. 5 in princ.

lib. 2 c. 6. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod ratio virtutis moralis consistit in hoc, quod appetitus rationi subdatur, vt patet per Philosophum in 1. Ethic. * Hoc autem

l. 1. c. vlt. tom. 5.

tem seruatur tam in clementia quam in mansuetudine. Nam clementia in diminuendo pœnas aspicit ad rationem, vt Seneca dicit in secundo de Clementia *. Similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, vt dicitur in 4. Ethic. † Vnde manifestum est quod tam clementia, quam mansuetudo est virtus. *lib. 2. c. 5. parum a prin.* *† l. 4. c. 5. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo non directe opponitur seueritati. Nam mansuetudo est circa iras, seueritas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Vnde secundum hoc videtur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur, vt dictum est *. Non tamen opponitur, eo quod vtrumque est secundum rationem rectam. Nam seueritas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit. Clementia autem diminutiua est pœnarum, etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, & in quibus oportet: & ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem. *art. præc.*

Ad secundum dicendum, quod secundum Philos. in 4. Ethic.* habitus qui medium tenet in ira, est innominatus. Et ideo virtus nominatur à diminutione iræ, quæ significatur nomine mansuetudinis: eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabundantiæ, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam iniuriarum illatarum, quam ab hoc deficere: quia vix alicui nimis paruæ videntur iniuriæ sibi illatæ, vt dicit Sallustius *. Clementia autem est diminutiua pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit iustitia legalis. Sed propter aliqua particularia considerata, clementia diminuit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Vnde dicit Seneca in secundo de Clementia †, Clementia hoc primum præstat, vt quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronunciet. Venia vero, debitæ pœnæ remissio est. Ex quo patet quod clementia comparatur ad seueritatem, sicut epiikia ad iustitiam legalem: cuius pars est seueritas quantum ad inflictionem pœnarum secundum legem. Differt tamen clementia ab epiikia, vt infra dicetur *. *lib. 4. c. 5. tom. 5.* *in concione ra.ione Catilina in e.euius titulus est, Cæsaris ora. tio], ante med.* *† l. 2. cir. fin. illius.* *ar. 3. seq.*

Ad tertium dicendum, quod beatitudines sunt actus virtutum. Fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni & virtutem, & beatitudinem, & fructum. *ad 1. ar.*

764 Art. 3. *Vtrum prædictæ virtutes sint partes temperantiæ?*

su. q. 143. co. & ad 2. & inf. q. 161. a. 4. con. & 2. dis. 44. q. 2. ar. 1. ad 3. & 3. dis. 35. q. 3. a. 2. ar. 1. & 2 prec.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiua pœnarum, vt dictum est *. Hoc autem Philosophus in 5. Ethicorum † attribuit epiichiæ, quæ pertinet ad iustitiam, vt supra *habitum est *. Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiæ.

¶ 2. Præterea, Temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem & clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram & vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

*† l. 5. c. 10 * q. 120. ar. 2. † l. 2. c. 4. cir. med. * l. 2. c. 3. cir. prin. † lib. 2. de inuent. inf. 3. ante fin. lib.*

¶ 3. Præterea, Seneca dicit in 2. de Clementia †, Cui voluptati sæuitia est, possumus insaniam vocare. Hoc autem opponitur clementiæ & mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quod clementia & mansuetudo sint partes prudentiæ, magis quam temperantiæ.

SED contra est, quod Seneca dicit in 2. de Clement.* quod clementia est temperantia animi in potestate vlciscendi. Tullius † etiam ponit clementiam partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum, quod partes assignantur virtutibus principalibus, secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis, quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, vnde & nomen accipit: sicut modus & nomen iustitiæ in quadam æqualitate consistit: fortitudinis autem in animi quadam firmitate: temperantiæ autem in quadam refrænatione, in quantum scilicet refrænat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem & mansuetudo similiter in quantum refrænatione consistunt: quia scilicet clementia est diminutiua pœnarum, mansuetudo vero

a. 1. & 2. est mitigatiua iræ, vt ex dictis patet *. Et ideo tam clementia quam mansuetudo adiunguntur temperantiæ sicut virtuti principali. Et secundum hoc ponuntur partes temperantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in diminutione pœnarum duo sunt consideranda: quorum vnum est, quod diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis. Et secundum hoc pertinet ad epiichiam. Aliud autem est, quædam moderatio affectus, vt homo non vtatur sua potestate in inflictione pœnarum. Et hoc proprie pertinet ad clementiam: propter quod Seneca dicit *, quod clementia est temperantia animi in potestate vlciscen-

l. 2. de clementia, c. 3. cir. pri.

dl

di. Et hæc quidem moderatio animi prouenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud, quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca *, quod clementia est quædam lenitas animi. Nam è conuerso austeritas animi videtur esse in eo, qui non veretur alios contristare. *lib. 2. c. 3. cir. prin.*

Ad secundum dicendum, quod adiunctio virtutum secundariarum ad principales, magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quædam forma eius, quam secundum materiam. Mansuetudo autem & clementia conueniunt cum temperantia in modo, vt dictum est *: licet non conueniant in materia. *in cor. ar.*

Ad tertium dicendum, quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrũpitur per hoc quod corpus recedit à debita complexione humanæ speciei: ita etiam insania secundum animã accipitur per hoc, quod anima humana recedit à debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit & secundum rationem, puta cum aliquis vsum rationis amittit: & quantum ad vim appetitiuam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo est naturaliter omni homini amicus, vt dicitur in 8. Ethic. * Insania autem quæ excludit vsum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quod aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania: quia per hoc videtur homo priuatus affectu humano, quem sequitur clementia. *lib. 8. c. 1. tom. 1.*

Art. 4. *Vtrum clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes?* 765

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis præcipue consistit in hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem. Dicitur enim Iac. 1. In mansuetudine suscipite insitum verbum, & Eccles. 5. Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei. Et Dionys. * dicit in epistola ad Demophilum, Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum. Ergo mansuetudo est potissima virtutum. *in pri. epist. 8.*

¶ 2 Præterea. Tanto virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur à Deo & ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari à Deo. Dicitur enim Eccles. 1. quod beneplacitum est Deo fides & mansuetudo. Vnde specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos inuitat, dicens, Discite à me quia mitis sum & humilis corde. Et Hilarius dicit * quod per mansuetudinem mentis nostræ habi- *canone 4. in Matt. non remo te à prin.*

tat Christus in nobis. Est etiam hominibus acceptissima. Vnde dicitur Eccles. 3. Fili, in mansuetudine perfice opera tua, & super hominum gloriam diligeris. Propter quod & Prouerb. 20. dicitur, quod clementia thronus regius roboratur. Ergo mansuetudo & clementia sunt potissimæ virtutes.

l. 1. c. 3. à me. 10. 4. ¶ 3. Præterea, Aug. * dicit in lib. de serm. Dom. in monte, quod mites sunt qui cedunt improbitatibus, & non resistunt in malo, sed vincunt in bono malum. Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel ad pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum: quia super illud 1. ad Tim. 4. Pietas ad omnia vtilis est, dicit gloss. Ambros. * quod summa religionis Christianæ in pietate consistit. Ergo mansuetudo & clementia sunt maximæ virtutes.

Amb. in hunc locũ Pauli, tom. 5.

SED contra est, quod non ponuntur inter virtutes principales, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quo ad omnia, sed secundum quid, & in aliquo genere. Non autem est possibile quod clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter: quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt à malo, in quantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum, quam carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, & etiam prudentia, & iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam clementia & mansuetudo. Sed secundum quid nihil prohibet clementiam & mansuetudinem habere quandam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus prauis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem. Et propter hoc mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui. (Vnde dicitur Eccles. 18. Fili, in mansuetudine serua animam tuam) quamuis concupiscentiæ delectationum tactus sint turpiores, & magis continue infestent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, vt ex dictis patet *. Clementia vero in hoc quod diminuit pœnas, maxime videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, & eorum mala impedimus.

q. 141. a. 7. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem, remouendo impedimentum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ,

iræ,vt dictum * est. Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis: quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Aug.dicit in 2.de Doct.Christ. * quod mitescere est non contradicere diuinæ scripturæ, siue intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit: siue non intellectæ, quasi nos melius sapere veriusque percipere possemus. *In eo.ar. cap.7. in prin.to.3*

Ad secundum dicendum, quod mansuetudo, & clementia reddunt hominem Deo, & hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eumdem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quod misericordia, & pietas conueniunt quidem cum mansuetudine, & clementia, in quantum concurrunt in eumdem effectum, qui est prohibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad motiuum. Nam pietas remouet mala proximorum ex reuerentia quam habet ad aliquem superiorem, puta ad Deum, vel parentem. Misericordia vero remouet mala proximorum, ex hoc quod in eis aliquis contristatur, in quantum æstimat ea ad se pertinere, vt supra * dictum est: quod prouenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere, & contristari. Mansuetudo autem hoc facit, in quantum remouet iram incitantem ad vindictam. Clementia vero hoc facit ex animi lenitate, in quantum iudicat æquum esse vt aliquis non amplius puniatur. *q.30.a.2*

QVAESTIO CLVIII.
De Ira, in octo articulos diuisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de iracundia, quæ opponitur mansuetudini. Secundo, de crudelitate, quæ opponitur clementiæ. 766

CIRCA iracundiam quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum irasci, possit esse aliquando licitum?
¶ Secundo, vtrum ira sit peccatum?
¶ Tertio, vtrum sit peccatum mortale?
¶ Quarto, vtrum sit grauissimum peccatorum?
¶ Quinto, de speciebus iræ.
¶ Sexto, vtrum ira sit vitium capitale?
¶ Septimo, quæ sint filiæ eius?
¶ Octauo, vtrum habeat vitium oppositum?

Inf.q.51. ar.9.co. Et 3.dist. 1.q.4.ar. 2.q.2.co. Et mal. q.12.a.1. Et Ephe. 4.lect.8. eo.2. Et Iob 17.co. 2.prin.

Art.1. *Vtrum irasci sit licitum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod irasci non sit licitum. Hieronym. * enim exponens illud Matth.5. Qui irascitur fratri suo, &c. dicit, In quibusdam *in Mat. 5.to.9.*

busdam codicibus additur, Sine causa. Cæterum in veris definita sententia est, & ira penitus tollitur. Ergo irasci nullo modo licitum est.

¶ 2. Præterea, Secundum Dionys. 4. cap. de diuin. nom. † malum animæ est sine ratione esse. Sed ira semper est sine ratione. Dicit enim Philos. in 7. Eth. * quod ira non perfecte audit rationem. Et Greg. dicit 5. Mor. † quod cum tranquillitatem mentis ira diuerberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat. Et Cassian. dicit in lib. de institutis cœnobior. * Quilibet ex causa iracundiæ motus efferuens, excæcat oculum cordis. Ergo irasci semper est malum.

†c. 4. paulo ante fi. * l. 7. c. 6. † c. 30 in fin. * l. 8. c. 6.

¶ 3. Præterea, Ira est appetitus vindictæ, vt glos. † dicit super Leuit. 19. Non oderis fratrem tuum in corde tuo. Sed appetere vltionem non videtur esse licitum, sed hoc est Deo reseruandum: secundum illud Deut. 32. Mea est vltio. Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

Est gloss. Aug. in li. q. sup. Leuit. q. 70. circa fi. to. 4

¶ 4. Præt. Omne illud quod abducit nos à diuina similitudine, est malum. Sed irasci, semper abducit nos à diuina similitudine: quia Deus cum tranquillitate iudicat, vt habetur Sap. 12. Ergo irasci semper est malum.

Hom. 11. in Matt. inter pri. & med. tom. 2. SED contra est, quod Chrys. dicit super Matt. † Qui sine causa irascitur, reus erit: qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur. Ergo irasci non semper est malum.

RESPONDEO dicendum, quod ira proprie loquendo, est passio quædam appetitus sensitiui, à qua vis irascibilis denominatur, vt supra * habitum est, cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quod dupliciter potest in eis malum inueniri. Vno modo ex ipsa specie passionis, quæ quidem consideratur secundum obiectum passionis: sicut inuidia secundum suam speciem importat quoddam malum. Est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat. Et ideo inuidia mox nominata, sonat aliquid mali, vt Philos. dicit in 2. Ethic. * Hoc autem non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ: potest enim vindicta & bene & male appeti. Alio modo inuenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, id est, secundum superabundantiam, vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inueniri: quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

1. 2. q. 23 c. 6. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Stoici iram & omnes

omnes alias pafsiones nominabant affectus quofdam præter ordinem rationis exiftentes. Et fecundum hoc ponebant iram,& omnes alias pafsiones effe malas:vt fupra dictum * eft,cum de pafsionibus ageretur.Et fic accipit iram Hieron. Loquitur enim de ira, qua quis irafcitur contra proximum, quafi malum eius intendens.Sed fecundum Peripateticos,quorum fententiam magis approbat Aug.in 9. * de ciuit. Dei , Ira & aliæ pafsiones animæ dicuntur motus appetitus fenfitiui, fiue fint moderatæ fecundum rationem , fiue non. Et fecundum hoc ira non femper eft mala.

1.2.q.24 ar.2.

c.4.to.5.

Ad fecundum dicendum , quod ira dupliciter fe poteft habere ad rationem. Vno quidem modo, antecedenter. Et fic trahit rationem à fua rectitudine : vnde habet rationem mali. Alio modo,confequenter,prout fcilicet appetitus fenfitiuus mouetur contra vitia fecundum ordinem rationis. Et hæc ira eft bona , quæ dicitur ira per zelum. Vnde Greg. dicit in 5. Moral.* Curandum fummopere eft,ne ira,quæ vt inftrumẽtum virtutis affumitur,menti dominetur : ne quafi domina præeat,fed velut ancilla ad obfequium parata,à rationis tergo nunquam recedat. Hæc autem ira,etfi in ipfa executione actus iudicium rationis aliqualiter impediat , non tamen rectitudinem rationis tollit. Vnde Greg.ibidem* dicit , quod ira per zelum turbat rationis oculum,fed ira per vitium excæcat.Non eft autem contra rationem virtutis, vt intermittatur deliberatio rationis in executione eius quod eft à ratione deliberatum: quia etiam ars impediretur in fuo actu,fi dum debet agere, deliberaret de agendis.

c.33.circa med.

Ibid. parũ à pri.

Ad tertium dicendum , quod appetere vindictam propter malum eius qui puniendus eft , illicitum eft. Sed appetere vindictam propter vitiorum correptionem, & bonum iuftitiæ conferuandum, laudabile eft. Et in hoc poteft tendere appetitus fenfitiuus,in quantum mouetur à ratione. Et dum vindicta fecundum ordinem iudicij fit,à Deo fit : cuius minifter eft poteftas puniens,vt dicitur Rom.13. 767

*Ibid.cir. med.

Ad quartum dicendum, quod Deo afsimilari poffumus,& debemus in appetitu boni. Sed in modo appetendi ei omnino afsimilari non poffumus:quia in Deo non eft appetitus fenfitiuus, ficut in nobis: cuius motus debet rationi deferuire. Vnde Gregor. dicit in 5. Moral.* quod tunc robuftius ratio contra vitia erigitur,cum ira fubdita rationi famulatur.

2.dif.36. ar.2.ad2 & 3.dif. 15.q.2.a. 2.q.2.(o. & mal.q. 12. ar.2. & Ephef. 4. lect.2. cor.2.

Art. [illegible] trum irà fit peccatum ?

AD fecundum [illegible] proceditur. Videtur , quod ira non fit peccatum. Peccando enim demeremur.

Sed passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur, vt dicitur in 2.* Ethic. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, vt supra habitum † est, cum de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

* cap.5.
† 1.2.q. 46.ar.1.]

¶ 2. Præterea, In omni peccato est conuersio ad aliquod bonum commutabile. Sed per iram non conuertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicuius. Ergo ira non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Nullus peccat in eo quod vitare non potest: vt August.* dicit. Sed iram homo vitare non potest: quia super illud Psal.4. Irascimini & nolite peccare, dicit Gloss. quod motus iræ non est in potestate nostra. Philosophus etiam dicit in septimo Ethicor.† quod iratus cum tristitia operatur. Tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

* lib.3.de lib.arbi. c.19.t.1.
† c.6.cir. med.

¶ 4. Præterea, Peccatum est contra naturam, vt Damasc.* dicit in 2. lib. Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiæ, quæ est irascibilis. Vnde & Hieron.† dicit in quadam epistola, quod irasci est hominis. Ergo irasci non est peccatum.

* c.4. & 30.
† ad Sabinam, de seruanda viduitate, in vl. pag. ante fin. tom.1.

SED contra est, quod Apost. dicit ad Ephes.4. Omnis indignatio, & ira tollatur à vobis.

RESPONDEO dicendum, quod ira*, sicut dictum est*, proprie nominat quamdam passionem. Passio autem appetitus sensitiui in tantum est bona, in quantum ratione regulatur. Si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi, quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Vnde si aliquis appetat quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus, & vocatur ira per zelum. Si autem aliquis appetat, quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis, puta si appetat puniri eum qui non meruit, vel vltra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conseruatio iustitiæ, & correctio culpæ; erit appetitus iræ vitiosus & nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram, quantum ad modum irascendi: vt scilicet motus iræ non immoderate feruescat, nec interius, nec exterius. Quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat iustam vindictam.

* ar. præ. & 1.2 q. 46.ar.1.

Ad primum ergo dicendum, quod quia passio potest esse regulata ratione, vel non regulata; ideo secundum

cundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti, vel demeriti, seu laudis, vel vituperij. Secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorij, & laudabilis. Et è contrario secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti, vel vituperabilis. Vnde & Philosophus * ibidem dicit, quod laudatur, vel vituperatur qui aliqualiter irascitur. *lib. 2 c. 5. à med.*

Ad secundum dicendum, quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam conuertitur appetitus eius, sicut in quoddam commutabile bonum. *tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus qui præueniunt iudicium rationis, non sunt in potestate hominis in generali, vt scilicet nullus eorum insurgat: quamuis ratio possit quemlibet singulariter impedire ne insurgat. Et secundum hoc dicitur, quod motus iræ non est in potestate hominis, ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus * dicit, Iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de iniuria quam æstimat sibi illatam: & ex hac tristitia mouetur ad appetendum vindictam. *l. b. 7. Eth. c. 6. circa med. to. 5.*

Ad quartum dicendum, quod irascibilis in homine naturaliter subiicitur rationi. Et ideo actus eius in tantum est homini naturalis, in quantum est secundum rationem. In quantum vero est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

Art. 3. *Vtrum omnis ira sit peccatum mortale?* 768

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Iob 5. Virum stultum interficit iracundia: & loquitur de interfectione spirituali, à qua peccatum mortale denominatur. Ergo omnis ira est peccatum mortale. *1. 2. q. 88. a. 5. ad 1. et mal. q. 7. a. 4. ad 1. & q. 12. a. 3.*

¶ 2. Præterea, Nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam. Dicit enim Dominus Matth. 5. Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio: vbi dicit gloss. * quod per illa tria quæ ibi tanguntur, scilicet iudicium, consilium, & gehenna, diuersæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur. Ergo ira est peccatum mortale. *& Ga. 5. lec. 5. co. 2. fin. Gl. ord. ibid.*

¶ 3. Præterea, Quicquid contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur charitati, vt patet per Hier. * super illud Matth. 5. Qui irascitur *tom. 9.*

ſcitur fratri ſuo, &c. vbi dicit, quod hoc eſt contra proximi dilectionem. Ergo ira eſt peccatum mortale.

SED contra eſt, quod ſuper illud Pſ. 4. Iraſcimini & nolite peccare: dicit gloſſ. * Venialis eſt ira quæ non perducitur ad effectum.

Eſt Caſſiodori in hoc loco ſup. illud Quæ dicitis in cordibus veſtris, Pſal. 4.

RESPONDEO dicendum, quod motus iræ poteſt eſſe inordinatus, & peccatum dupliciter, ſicut dictum † eſt. Vno modo, ex parte appetibilis, vtpote cum aliquis appetit iniuſtam vindictam, & ſic ex genere ſuo ira eſt peccatum mortale, quia contrariatur charitati, & iuſtitiæ. Poteſt tamen contingere quod talis appetitus ſit peccatum veniale, propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus iræ præuenit iudicium rationis. Vel etiam ex parte appetibilis puta cum aliquis appetit in aliquo modico ſe vindicare, quod quaſi nihil eſt reputandum: ita quod etiam ſi actu inferatur, non eſſet peccatum mortale; puta ſi aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos, vel aliquid huiuſmodi. Alio modo poteſt eſſe motus iræ inordinatus quantum ad modum iraſcendi: vtpote ſi nimis ardenter iraſcatur interius, vel ſi minus exterius manifeſtet ſigna iræ. Et ſic ira ſecundum ſe non habet ex ſuo genere rationem peccati mortalis: poteſt tamen contingere quod ſit peccatum mortale, puta ſi ex vehementia iræ aliquis excidat à dilectione Dei, & proximi.

† a. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira ſit peccatum mortale: ſed quod ſtulti per iracundiam ſpiritualiter occiduntur, in quantum ſcilicet non refrænando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blaſphemiam Dei, vel in iniuriam proximi.

Ad ſecundum dicendum, quod Dominus verbum illud dixit de ira, quaſi ſuperaddens ad illud verbum legis, Qui occiderit, reus erit iudicio. Vnde loquitur ibi Dominus de motu iræ, in quo quis appetit proximi occiſionem, aut quamcumque grauem læſionem: cui appetitui ſi conſenſus rationis ſuperueniat, abſque dubio erit peccatum mortale.

in eo. art. 769 1.2.q.46. art.6. & mal.q.12. art.4.

Ad tertium dicendum, quod in illo caſu in quo ira contrariatur charitati, eſt peccatum mortale: ſed hoc non ſemper accidit, vt ex dictis * patet.

Art. 4. *Vtrum ira ſit grauiſſimum peccatum?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ira ſit grauiſsimum peccatum. Dicit enim Chryſoſt. * quod nihil eſt turpius viſu furentis, & nihil deformius

** Hom. 29 ad popu. Antioch. tom. 5.*

minus seuero visu,& multo magis ira. Ergo ira est grauissimum peccatum.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquod peccatum est magis nociuum, tanto videtur esse peius: quia sicut August.† dicit in Enchirid. Malum dicitur aliquid, quia nocet. Ira autem maxime nocet: quia aufert homini rationem, per quam est dominus suiipsius. Dicit enim Chrysost.* quod iræ & insaniæ nihil est medium. Sed ira temporaneus est quidam dæmon, magis autem & dæmonium habente difficilius. Ergo ira est grauissimum peccatum. *c.12. t.3.* *hom.47. in Ioan. circa fin. tom 3.*

¶ 3. Præterea, Interiores motus diiudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est grauissimum peccatum. Ergo ira est grauissimum peccatum.

SED contra est, quod ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem. Dicit enim August. in regula*, Ne ira crescat in odium, & trabem faciat de festuca. Non ergo ira est grauissimum peccatum. *In regul. 3. tom. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est*, inordinatio iræ secundum duo attenditur: scilicet secundum indebitum appetibile, & secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum pœnæ alicuius sub ratione boni, quod est vindicta. Et ideo ex parte mali quod appetit, conuenit peccatum iræ cum illis peccatis, quæ appetunt malum proximi: puta cum inuidia & odio. Sed odium appetit absolute malum alterius, in quantum huiusmodi. Inuidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ. Sed iratus appetit malum alterius sub ratione iustæ vindictæ. Ex quo patet quod odium est grauius quam inuidia, & inuidia quam ira: quia peius est appetere malum sub ratione mali, quam sub ratione boni. Et peius est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria, quam sub ratione rectitudinis iustitiæ. Sed ex parte boni, sub cuius ratione iratus appetit malum, conuenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam absolute loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quam concupiscentiæ: quanto melius est bonum iustitiæ, quod appetit iratus, quam bonum delectabile vel vtile, quod appetit concupiscens. Vnde Philosophus dicit in 7. Ethicor.* quod incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ. Sed quantum ad inordinationem, quæ est secundum modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam *a.1.& 3. huius qu.* *c.6. to.5.*

lentiam propter vehementiam, & velocitatem sui motus: secundum illud Prouerb. 27. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: & impetum concitati spiritus ferre quis poterit? Vnde Gregorius

l.31. parum ante med. dicit in 5. Moral.* Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti. Ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquitur ignorat.

Loco cit. in arg. Ad primum ergo dicendum, quod Chrysost.* loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proueniunt ex impetu iræ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum iræ, qui prouenit ex

in eo. art. eius impetu, vt dictum est *.

Ad tertium dicendum, quod homicidium non minus prouenit ex odio, vel inuidia, quam ex ira. Ira tamen leuior est, in quantum attendit rationem iusti-

In eo. art. tiæ, vt dictum est *.

770 Art. 5. *Vtrum Philosophus conuenienter determinet species iracundiæ, dicens quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, & quidam difficiles?*

*1.2.q.46. a.8. & 4. Eth. lect. 13. col. 4. & 5. * 6.5.t.5.* AD quintum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter determinentur species iracundiæ à Philosopho in 4. Ethicorum *, vbi dicit. quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles siue graues. Quia secundum ipsum amari dicuntur, quorum ira difficile soluitur, & multo tempore manet. Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possint accipi aliæ species iræ.

¶ 2. Præterea, Difficiles siue graues dicit esse, quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione. Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur, quod idem sint difficiles & amari.

¶ 3. Præterea, Dominus Matth. 5. ponit tres gradus iræ, cum dicit, Qui irascitur fratri suo: & qui dixerit fratri suo, Racha: & qui dixerit fratri suo, Fatue. Qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quod prædicta diuisio iræ non sit conueniens.

*lib. 4. de viribus anima cap. 13. * l.4. Eth. 6.5.t.5.* SED contra est, quod Gregor. Nissenus dicit *, quod tres sunt irascibilitatis species: scilicet ira, quæ vocatur fellea: & mania, quæ vocatur insania: & furor. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam iram felleam dicit esse, quæ principium & motum habet: quod Philosoph.* attribuit acutis, Maniam

vero

vero dicit esse iram quæ permanet, & in vetustatem deuenit: quod Philosophus attribuit amaris †. Furorem autem dicit esse iram quæ obseruat tempus in supplicium: quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eandem etiam diuisionem ponit Damasc. in 2. lib. * Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconueniens.

li. 4. Eth. c. 5. i. 5.

li. 2. orth. fid. c. 16.

RESPONDEO dicendum, quod prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est*, cum de passione iræ ageretur: & sic præcipue videtur poni à Gregorio Nisseno, & Damasceno †. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundum quod pertinent ad peccatum iræ, prout ponitur à Philosopho. Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi. Primo quidem, ex ipsa iræ origine. Et hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito irascuntur, & ex qualibet leui causa. Alio modo, ex ipsa iræ duratione: eo scilicet quod ira nimis perseuerat. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, quia causa iræ, scilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis. Vnde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit: & ideo sunt sibi ipsis graues & amari. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit. Et hoc pertinet ad difficiles siue graues, qui non dimittunt iram quousque puniant.

1. 2. q. 46 art 8.

† Loc. cit. in arg. Sed cōtr.

Ad primum ergo dicendum, quod in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum, quod vtrique, scilicet amari & difficiles, habent iram diuturnam: sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam. Et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis: nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, & sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ: & ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum, quod gradus iræ, quos Dominus ponit, non pertinent ad diuersas iræ species: sed accipiuntur secundum processum humani actus, in quibus primo aliquid in corde concipitur. Et quantum ad hoc dicit, Qui irascitur fratri suo. Secundum autem est, cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum.

Et

Et quantum ad hoc dicit, Qui dixerit fratri suo, Racha: quod est interiectio irascentis. Tertius gradus est, quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ, nocumentum alterius sub ratione vindictæ. Minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo. Et ideo quantum ad hoc dicit, Qui dixerit fratri suo, Fatue. Et sic patet, quod secundum addit supra primum, & tertium supra vtrumque. Vnde si primum est peccatum mortale in
a.3.ad 2. casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est *: multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium quod minus est:
l.1.de ser. Domini in monte c.19.à me t. 4. quia vt Augustinus dicit †, in iudicio adhuc defensionis locus datur. In secundo vero ponit consilium, in quo iudices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat. In tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

771 Art.6. *Vtrum ira debeat poni inter vitia capitalia?*

Sup.q.34 a.5. & mal. q.8. a.1.cont. ecr.3. & ad 21.& 22.& q.12 a.5 AD sextum sic proceditur. Videtur, quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Odium est grauius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

¶ 3. Præterea, Super illud Prouerb. 29. Vir iracundus prouocat rixas: dicit gloss. * Ianua est om-
*gl.or.ib. nium vitiorum iracundia, qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies: aperta autem, ad omne facinus armabitur animus. Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorumdam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

l.31 c.31 SED contra est, quod Greg. 31. Moralium * ponit iram inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex præ-
1.2.q.84. a.3.& 4. missis patet *, vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira, quod ex ea multa vitia oriri possunt, duplici ratione. Primo, ex parte sui obiecti: quod multum habet de ratione appetibilitatis, in quantum scilicet vindicta appetitur sub ratione iusti, vel honesti: quia sub dignitate al-
art.4. licit, vt supra habitum est *. Alio modo, ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcumque agenda. Vnde manifestum est, quod ira est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia ex qua oritur ira, vt plurimum, non est acediæ vitium,

sed

ſed paſsio triſtitiæ, quæ conſequitur ex iniuria illata.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ex ſupra dictis patet *, ad rationem vitij capitalis pertinet, quod habeat finem multum appetibilem, vt ſic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem quæ appetit malum ſub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum ſub ratione mali. Et ideo magis eſt vitium capitale ira quam odium. 1.2.q.84. a.3.& 4.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur eſſe ianua vitiorum per accidens, ſcilicet remouendo prohibens, id eſt impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur à malis. Directe autem & per ſe eſt cauſa aliquorum ſpecialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ eius.

Art.7. Vtrum conuenienter aſsignentur ſex filiæ iræ, ſcilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, & blaſphemia? 772

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter aſsignentur ſex filiæ iræ, quæ ſunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blaſphemia | Blaſphemia enim ponitur ab Iſidoro filia ſuperbiæ. Non ergo debet poni filia iræ. *ſup.q.37. a.2.ad 1. & q.41. art.2.& ma.q.12. ar.5. cor.*

¶ 2. Præterea, Odium naſcitur ex ira, vt Auguſt. dicit * in regula. Ergo deberet numerari inter filias iræ. *in 3.reg. tom.1.*

¶ 3. Præterea, Tumor mentis videtur idem eſſe quod ſuperbia. Superbia autem non eſt filia alicuius vitij, ſed mater omnium vitiorum, vt Gregor. dicit † 31. Moral. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ. *cap.38.*

SED contra eſt, quod Gregor. 31. Moral.* aſsignat has filias iræ. *Ibidem.*

RESPONDEO dicendum, quod ira poteſt tripliciter conſiderari. Vno modo, ſecundum quod eſt in corde: & ſic ex ira naſcuntur duo vitia. Vnum quidem, ex parte eius contra quem homo iraſcitur, quem reputat indignum, vt ſibi tale quid fecerit. Et ſic ponitur indignatio. Aliud autem vitium eſt ex parte ſui ipſius, in quantum ſcilicet excogitat diuerſas vias vindictæ, & talibus cogitationibus animum ſuum replet, ſecundum illud Iob. 15. Numquid ſapiens implebit ardore ſtomachum ſuum? Et ſic ponitur tumor mentis. Alio modo conſideratur ira ſecundum quod eſt in ore. Et ſic ex ira duplex inordinatio procedit. Vna quidem, ſecundum hoc quod homo in modo loquendi iram ſuam demonſtrat: ſicut dictum eſt * de eo, qui dicit fratri ſuo, Racha. Et ſic ponitur *a.5. ad 3.*

clamor,

clamor, per quem intelligitur inordinata & confusa locutio. Alia etiam est inordinatio, secundum quod aliquis prorumpit in verba iniuriosa: quæ quidem si sint contra Deum, erit blasphemia; si autem contra proximum, contumelia. Tertio modo consideratur ira, secundum quod procedit vsque ad factum. Et sic ex ira oriuntur rixæ, per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis: quia vt dicitur Eccles. 10. Initium superbiæ hominis apostatare à Deo, id est recedere à veneratione eius, est prima superbiæ pars. Et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum, quod odium etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directius oritur, scilicet tristitiam: sicut è contrario amor nascitur ex * delectatione. Ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis mouetur. Vnde conuenientius fuit, quod odium poneretur oriri ex acedia quam ex ira.

* *al.* dilectione.

Ad tertium dicendum, quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu, siue audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

773 Art. 8. *Vtrum sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, prouenienss ex defectu iræ?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proueniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum, per quod homo Deo assimilatur. Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, assimilatur Deo, qui cum tranquillitate iudicat. Ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

¶ 2. Præterea, Defectus eius quod ad nihil est vtile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est vtilis; vt probat Seneca in lib.† quem fecit de ira. Ergo videtur quod defectus iræ non sit vitiosus.

¶ 3. Præterea, Malum hominis, secundum Dion.* est præter rationem esse. Sed subtracto omni motu iræ, adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

SED contra est, quod Chrys. dicit super Matt.† Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit; & non

† *l.* 1. *c.* 12
* *c.* 4. *de diu. nom. par.* 4. *nõ remote ante fin.*
† *ho.* 11. *in Mat. in opere imperf. inter pr. & me. t.* 2

non solum malos, sed etiam bonos inuitat ad malum.

RESPONDEO dicendum, quod ira dupliciter potest intelligi. Vno modo, simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis pœnam infligit. Et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit * ibidem, Iracundia quæ cum causa est, non iracundia est, sed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis. Qui autem cum causa irascitur, ira illius iam non est ex passione: ideo iudicare dicitur, non irasci. Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitiui, qui est cum passione & transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis: quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitiuo, nisi per subtractionem, vel debilitatem voluntarij motus. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis iræ vitiosus est, sicut & defectus voluntarij motus ad puniendum secundum iudicium rationis.

ho. 11. in Matt. in opere imperf. inter pr. & med. t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui totaliter non irascitur cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex iudicio punit.

Ad secundum dicendum, quod passio iræ vtilis est, sicut & omnes alij motus appetitus sensitiui, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat: alioquin frustra esset in homine appetitus sensitiuus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui ordinate agit, iudicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitiui, vt dictum est *. Et ideo sicut remotio effectus est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis iudicij rationis.

In corp. art.

QVAESTIO CLIX.

De Crudelitate, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de crudelitate. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum crudelitas opponatur clementiæ?

¶ Secundo, de comparatione eius ad sæuitiam vel feritatem.

774 Art. I. *Vtrum crudelitas opponatur clementiæ?*

Inf. a. 2. ad 1. AD primum sic proceditur. Videtur, quod crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca * in 2. de clementia, quod illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo: quod contrariatur iustitiæ. Clementia autem non ponitur pars iustitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

** l. 1. c. 4.*

¶ 2. Præterea, Ierem. 6. dicitur, Crudelis est, & non miserebitur: & sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, vt supra dictum est *. Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

q. 157. a. 1. & a. 4. ad 3.

¶ 3. Præterea, Clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, vt dictum est †. Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundum illud Prouer. 11. Qui autem crudelis est, etiam propinquos abiicit. Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

† q. præc. a. 1. & a. 4. ad 3.

SED contra est, quod dicit Seneca in 2. de Clementia, quod opponitur clementiæ crudelitas: quæ nihil aliud est, quam atrocitas animi in exigendis pœnis.

lib. 2. c. 4. in princ.

RESPONDEO dicendum, quod nomen crudelitatis à cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta & digesta, solent habere suauem & dulcem saporem: ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem & asperum saporem. Dictum est * autem supra, quod clementia importat quandam animi lenitatem siue dulcedinem, per quam aliquis est diminutiuus pœnarum. Vnde directe crudelitas clementiæ opponitur.

q. 157. a. 4. ad 1. & a. 3. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut diminutio pœnarum, quæ est secundum rationem, pertinet ad epiichiam, sed ipsa dulcedo affectus, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam: ita etiam superexcessus pœnarum quantum ad id, quod exterius agitur, pertinet ad iniustitiam: sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad secundum dicendum, quod misericordia & clementia conueniunt in hoc, quod vtraque refugit, & abhorret miseriam alienam: aliter tamen & aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriæ subuenire per beneficij collationem. Ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum. Et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat; directius opponitur clementiæ quam misericordiæ: tamen propter similitudinem harum

rum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad tertium dicendum, quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamuis etiam dici possit quod ipsa beneficij subtractio, quædam pœna est.

Art. 2. *Vtrum crudelitas à sæuitia, siue feritate differat?* 775 *Supra q. 157. a. 1. ad 3.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod crudelitas à sæuitia siue feritate non differat. Vni enim virtuti ex vna parte vnum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiæ per superabundantiam opponitur & sæuitia & crudelitas. Ergo videtur quod sæuitia & crudelitas sint idem.

¶ 2. Præterea, Isidorus dicit in lib. * Etymolog. quod seuerus dicitur quasi sæuus & verus, quia sine pietate tenet iustitiam: & sic sæuitia videtur excludere remissionem pœnarum in iudiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum * est ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod sæuitia. *lib. 10. 18. cuius initium est sapiens cir. med.* ** a. prac. ad 1.*

¶ 3. Præterea, Sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam & in defectu. Quod quidem contrariatur & virtuti quæ est in medio, & vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens, opponitur & crudelitati & sæuitiæ: videlicet remissio vel dissolutio. Dicit enim Gregor. 20. Moral.* Sit amor, sed non emolliens: sit rigor, sed non exasperans: sit zelus, sed non immoderate sæuiens: sit pietas, sed non plus quam expediat parcens. Ergo sæuitia est idem crudelitati. *l. 20. Moral. ca. 8. ante me.*

SED contra est, quod Senec. dicit in 2. de Clementia *, quod ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, siue sæuus. *li. 2 ca. 4. cir. med.*

RESPONDEO dicendum, quod nomen sæuitiæ & feritatis à similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur sæuæ. Huiusmodi enim animalia nocent hominibus, vt ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua iustitiæ causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo proprie loquendo, feritas vel sæuitia dicitur, secundum quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam eius, qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate. Nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proueniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ, sicut & aliæ huiusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed

excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas differt à sæuitia siue feritate, sicut malitia humana à bestialitate, vt dicitur in 7. Ethic.*.

lib. 7 c. 5. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod clementia est virtus humana, Vnde directe sibi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sæuitia vel feritas continetur sub bestialitate. Vnde non directe opponitur clementiæ, sed super excellentiori virtuti quam Philosophus * vocat heroicam vel diuinam: quæ secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti. Vnde potest dici quod sæuitia directe opponitur dono pietatis.

li. 7. Eth. cir. prin. li. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod seuerus non dicitur simpliciter sæuus, quia hoc sonat in vitium: sed dicitur sæuus circa † veritatem, propter aliquam similitudinem sæuitiæ, quæ non est diminutiua pœnarum.

† al. seueritatem.

Ad tertium dicendum, quod remissio in puniendo non est vitium], nisi in quantum prætermittitur ordo iustitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam quam excedit crudelitas. Sæuitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Vnde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem sæuitiæ.

QVAESTIO CLX.

De Modestia, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de modestia. Et primo de ipsa in communi. Secundo, de singulis quæ sub ea continentur.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum modestia sit pars temperantiæ?

¶ Secundo, quæ sit materia modestiæ.

776 Art. 1. *Vtrum Modestia sit pars temperantiæ?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod modestia non sit pars temperantiæ. Modestia enim à modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus. Nam virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem, vt Augustin. dicit * in lib. de Natura boni, consistit in modo, specie & ordine. Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

Supra. q. 143. & 2. a 44. 4. 1 a. 1. ad 3. & 3. d. 1. 33. q. 3. a. 2. l. 2. co. & ad 3. & ad Ti. 3. co. 2 c. 3. t. 6.

¶ 2. Præterea, Laus temperantiæ videtur consistere præcipue in quadam moderatione. Ex hac autem sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, & non pars eius.

¶ 3. Præterea, Modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud 2. ad Timoth.

moth. 2. Seruum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati. Sed correctio delinquentium est actus iustitiæ vel charitatis, vt supra habitum est *. Ergo videtur quod modestia magis sit pars iustitiæ, quam temperantiæ. *q.33.a.1.*

SED contra est, quod Tullius * ponit modestiam partem temperantiæ. *lib. 2. de Inuen. in fol. 3. ant. fin.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, temperantia moderationem adhibet circa ea, in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Vbicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocriter se habent: eo quod oportet, quantum ad omnia, vitam hominis secundum virtutes esse regulatam: sicut supra dictum est *, quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum, præter quam est necessaria liberalitas, quæ sit circa mediocres sumptus. Vnde necessarium est quod sit quædam virtus moderatiua in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari. Et hæc virtus vocatur modestia, & adiungitur temperantiæ tamquam principali. **q. 141. art 4. & 157.a.3.* *q.134.a.3.ad 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod nomen commune quandoque appropriatur his quæ sunt infima: sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum. Ita etiam & modus qui communiter obseruatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti, quæ in minimis modum ponit.

Ad secundum dicendum, quod aliqua indigent temperatione, propter suam vehementiam: sicut forte vinum temperatur. Sed moderatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia vero ad mediocres.

Ad tertium dicendum, quod modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

Art. 2. *Vtrum modestia sit solum circa exteriores actiones?* 777

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis non esse non possunt. Sed Apostolus ad Philip. 4. mandat, vt modestia nostra nota sit omnibus hominibus. Ergo modestia est solum circa exteriores actiones. *Inf.q.168 a.1.& 3. d.33.q.3. a.2.q.1. ad 3.*

¶ 2. Præterea, Virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur à virtute iustitiæ, quæ est circa operationes.

tiones. Sed modestia videtur esse vna virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus vna & eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium; & circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est proprie virtutum intellectualium: neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem & concupiscibilem. Si ergo modestia est vna virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

SED contra, In omnibus prædictis oportet obseruare modum, à quo modestia dicitur. Ergo circa omnia prædicta est modestia.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, modestia differt à temperantia, in hoc, quod temperantia est moderatiua eorum quæ difficillimum est refrænare. Modestia autem est moderatiua eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diuersimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Vbicumque enim considerauerunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus, quod refrænatio delectationum tactus specialem quamdam difficultatem habet. Vnde omnes temperantiam à modestia distinxerunt. Sed præter hoc Tullius * considerauit quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum. Et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa omnia quæ relinquuntur moderanda: quæ quidem videntur esse quatuor: quorum vnum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur humilitas: secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem, & in hoc moderatur studiositas, quæ opponitur curiositati: tertium autem, quod pertinet ad corporales motus & actiones, vt scilicet decenter & honeste fiant, tam in his quæ serio, quam in his quæ ludo aguntur. Quartum autem est, quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus, & in aliis huiusmodi. Sed circa quædam eorum alij posuerunt quasdam speciales virtutes, sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem, & alia huiusmodi, de quibus supra dictum est *. Aristot. † etiam circa delectationem ludorum posuit eutrapeliam: quæ omnia continentur sub modestia, secundum quod à Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

art. præc.

lib. 2. de Inuen. in fol. 3. ante fin. lib.

** q. 143.*
† Arist. 4 Ethi. c. 8. tom. 5.

Ad

¶ Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de modestia prout est circa exteriora. Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secundum dicendum, quod sub modestia continentur diuersæ virtutes, quæ à diuersis assignantur. Vnde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diuersas virtutes. Et tamen non est tanta diuersitas inter partes modestiæ ad inuicem, quanta est iustitiæ, quæ est circa operationes, ad temperantiam, quæ est circa passiones: quia in actionibus & passionibus, in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus nisi vna, scilicet secundum rationem moderationis.

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

QVAESTIO CLXI.

De speciebus modestiæ, & primo de humilitate, in sex articulos diuisa.

POstea considerandum est de speciebus modestiæ. Et primo, de humilitate, & superbia, quæ ei opponitur. Secundo, de studiositate, & curiositate sibi opposita. Tertio, de modestia, secundum quod est in verbis, vel in factis. Quarto, de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum.

CIRCA humilitatem quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum humilitas sit virtus?

¶ Secundo, vtrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis?

¶ Tertio, vtrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subiicere.

¶ Quarto, vtrum sit pars modestiæ, vel temperantiæ?

¶ Quinto, de comparatione eius ad alias virtutes.

¶ Sexto, de gradibus humilitatis.

Art. 1. *Vtrum humilitas sit virtus?* 778

AD primum sic proceditur. Videtur, quod humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundum illud Psal. 104. Humiliauerunt in compedibus pedes eius. Ergo humilitas non est virtus. *Su. q. 160 art. 2 cor. & infra præsenti q. 1. 2. 3. & 4. 6o.*

¶ 2. Præterea, Virtus & vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium. Dicitur enim Eccl. 19. Est qui nequiter se humiliat. Ergo humilitas non est virtus.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus opponitur alij virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimi-

ratis, quæ tendit in magna: humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

¶ 4. Præterea, Virtus est dispositio perfecti, vt dicitur in 7.* Phys. Sed humilitas videtur esse imperfectorum. Vnde & Deo non conuenit humiliari, quia nulli subiici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

tex.17.& 18.t.2.

¶ 5. Præterea, Omnis virtus moralis est circa actiones, & passiones, vt dicitur in 2.* Ethicor. Sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes, quæ sunt circa passiones: nec etiam continetur sub iustitia, quæ est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.

c.3. t. 5.

SED contra est, quod Origenes* dicit exponens illud Luc. 1. Respexit humilitatem ancillæ suæ, Proprie in scripturis vna de virtutibus humilitas prædicatur. Ait quippe Saluator, Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde.

Ho. 8. in Lucam à med. illius, t.3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum* est, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid vnde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni: & habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi: secundum quorum primum insurgit motus spei: & secundum aliud, motus desperationis. Dictum est autem* supra, quod circa motus appetitiuos, qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem, & refrænantem. Circa illos autem qui se habent per modum retractionis, & resilitionis, ex parte appetitus oportet esse virtutem moralem firmantem, & impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Vna quidem, quæ temperet, & refrænet animum, ne immoderate tendat in excelsa: & hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quæ firmet animum contra desperationem, & impellat ipsum ad prosecutionem magnorum, secundum rationem rectam: & hæc est magnanimitas. Et sic patet, quod humilitas est quædam virtus.

1.2.q.23.art.2. *1.2.q.60.art.4.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Isidor.* dicit in lib. Etymolog. humilis dicitur quasi humi accliuis, id est, imis inhærens, Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo, ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio deiicitur: & sic humilitas est pœna. Alio modo, à principio intrinseco. Et hoc potest fieri quandoque quidem bene: puta cum aliquis considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum, sicut Abraham dixit ad Dominum Genes. 18. Loquar ad Dominum meum cum sim puluis, &

l.10 c.8. cuius initium est, humilis, in princ.

& cinis. Et hoc modo humilitas ponitur virtus Quandoque autem potest fieri male: puta cum homo honorem suum non intelligens, comparat se iumentis insipientibus, & similis fit illis.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum * est, humilitas secundum quod est virtus, in sui ratione importat quamdam laudabilem deiectionem in ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora secundum fictionem. Vnde hæc est falsa humilitas, de qua August. dicit in quadam epistola, quod est magna superbia: quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ. Et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus: quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis: vt patet per Philosophum in lib. Ethic *. *In sol. ad 1. argum. præc.* *l. 2. c. 5. me. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna præter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Vnde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati, sed conueniunt in hoc, quod vtraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Vno modo simpliciter: in quo scilicet nullus defectus inuenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud. Et sic solus Deus est perfectus: cui secundum naturam diuinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, aut statum, aut tempus. Et hoc modo homo virtuosus est perfectus cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens inuenitur, secundum illud Isaiæ 40. Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo. Et sic cuilibet homini potest conuenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus intendebat agere de virtutibus, secũdum quod ordinantur ad vitam ciuilem, in qua subiectio vnius hominis ad alterum, secundum legis ordinem determinatur: & ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem secundum quod est specialis virtus, præcipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit.

ART. 2. *Vtrum humilitas consistat circa appetitum?* 779

Inf. ar. 6. cor. & 3. 165 a. 3. ad 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim superbiæ

opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quæ pertinent ad cognitionem. Dicit enim Gregor. 34. Moral.* quod superbia cordis cum exterius vsque ad corpus extenditur, prius per oculos iudicatur. Vnde & in Psal. 130. dicitur, Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei. Oculi autem maxime deseruiunt cognitioni. Ergo videtur, quod humilitas maxime sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimat parua.

cap. 18. in princ.

¶ 2. Præterea, August. dicit in lib.* de Virginit. quod Humilitas pene tota disciplina Christiana est. Nihil ergo quod in disciplina Christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina Christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud 1. ad Cor. 12. AEmulamini charismata meliora. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

cap. 31. in me. to. 6.

¶ 3. Præterea, Ad eamdem virtutem pertinet refrænare superfluum motum, & firmare animum contra superfluam retractionem: sicut eadem fortitudo est quæ refrænat audaciam, & quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates, quæ accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrænaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta à magnanimitate: quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa æstimationem.

¶ 4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum. Dicit enim quod humilitas est habitus non superabundans sumptibus, & præparationibus. Ergo non est circa motum appetitus.

SED contra est, quod August. dicit in lib.* de Pœnitentia, quod humilis est qui eligit abiici in domo Domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum. Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum, magis quam circa æstimationem.

c. 1. par. à me. to. 9.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, ad humilitatem proprie pertinet vt aliquis reprimat seipsum ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est, vt aliquis cognoscat id in quo deficit à proportione eius quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprij defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiua appetitus: sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est, quod humilitas proprie est directiua, & moderatiua motus appetitus.

art. præc.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia oculorum est quoddam signum superbiæ, in quantum excludit reuerentiam, & timorem. Consueuerunt enim timentes, & verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad secundum dicendum, quod tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quod aliquis ex confidentia diuini auxilij in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem: præsertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur, quod ei se magis per humilitatem subijcit. Vnde Aug.* dicit in lib. de Pœnitentia. Aliud est leuare se ad Deum, aliud est eleuare se contra Deum. Qui ante illum se proijcit, ab illo erigitur: qui aduersus illum se erigit, ab illo proijcitur. *c. 1. parū à med. 9.*

Ad tertium dicendum, quod in fortitudine inuenitur eadem ratio refrænandi audaciam, & firmandi animum contra timorem. Vtriusque enim ratio est ex hoc quod homo bonum rationis debet periculis mortis præferre. Sed in refrænando præsumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, & in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem: est & alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem, est adeptio proprij boni: ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat. Sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reuerentia diuina, ex qua contingit vt homo non plus sibi attribuat, quam sibi competat secundum gradum quem est à Deo sortitus. Vnde humilitas præcipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. Et propter hoc August. in lib.* de Sermone Domini in monte. Humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reueretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam, quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus vtitur audacia, quam eam reprimat, vnde superabuntia est ei similior, quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem, vel fiduciam de seipsa, quam ea vtatur, vnde magis opponitur sibi superabundantia, quam defectus. *lib. 1. c. 4. ante me. tom. 4.*

Ad quartum dicendum, quod superabundantia in exterioribus sumptibus, & præparationibus, solet ad quamdam iactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur. Et quantū ad hoc secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitiui motus.

780 Art. 3. *Vtrum homo debeat se omnibus per humilitatem subiicere?*

Inf. ar. 6. ad 1. & Philip. 2. co. 2. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subiicere: quia sicut dictum * est, humilitas præcipue consistit in subiectione hominis ad Deum. Sed ad id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, vt patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subiicere.

**ar. præc. ad 3.*

ca. 9. t. 7. ¶ 2. Præterea, August. dicit in lib. * de Natura, & gratia. Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis. Sed aliqui sunt in supremo statu; qui si se inferioribus subiicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subiicere.

¶ 3. Præterea, Nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si aliquis per humilitatem se alteri subiiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui se subiicit, qui ex hoc superbiret, vel contemneret. Vnde August. * dicit in regula. Ne dum nimium seruatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subiicere.

In 3. regula incipit, Ante omnia fratres, tom. 1.

SED contra est, quod dicitur Phil. 2. In humilitate superiores sibi inuicem arbitrantes.

RESPONDEO dicendum, quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, & id quod est hominis. Hominis autem est, quicquid pertinet ad defectum. Sed Dei est quicquid pertinet ad salutem, & perfectionem: secundum illud Oseæ 13. Perditio tua Israel ex te est: Ex me tantum auxilium tuum. Humilitas autem, sicut dictum * est, propriè respicit reuerentiam, qua homo Deo subiicitur: & ideo quilibet homo secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subiicere, quantum ad id quod est Dei in ipso. Non autem hoc requirit humilitas, vt aliquis id quod est Dei in seipso, subiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere: secundum illud primæ ad Corinth. 2. Vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Et ideo absque præiudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei, quæ aliis apparent collata. Sicut Apostolis ad Ephes. 3. dicit. Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc reuelatum est sanctis Apostolis eius. Similiter etiam non hoc requirit humilitas, vt aliquis id quod est suum in seipso subiiciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin oporteret

art. 1. ad 5. arg. & ar. 2. ad 3.

vt quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio:cum tamen Apostolus absque præiudicio humilitatis dicat, Galat. 2. Nos natura Iudæi,& non ex gentibus, peccatores. Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo, quod ipse non habet; vel aliquid mali in se esse,quod in alio non est: ex quo se potest ei subiicere per humilitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum debemus Deum reuereri in seipso, sed etiam id quod est eius,debemus reuereri in quolibet.Non tamen eo modo reuerentiæ quo reueremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subiicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud 1. Petr. 2. Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.Latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad secundum dicendum,quod si nos præferamus id quod est Dei in proximo,ei quod est proprium in nobis,non possumus incurrere falsitatem. Vnde super illud Phil.2. Superiores sibi inuicem arbitrantes: dicit gloss.* Non hoc ita debemus æstimare,vt nos æstimare fingamus:sed vere æstimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit:etiam si bonum nostrum,quo illo videmur superiores esse,non sit occultum. *Est Aug. in l. 83. qq. q. 71. à me. t. 4.*

Ad tertium dicendum,quod humilitas,sicut & cæteræ virtutes,precipue interius in anima cõsistit.Et ideo potest homo secundum interiorem actum animæ,alteri se subiicere sine hoc, quod occasionem habeat alicuius, quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod August. dicit in regula *. Timore coram Deo prælatus substratus sit pedibus vestris. Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut & in actibus cæterarum virtutum,est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius.Si autem aliquis quod debet faciat, & alij ex hoc occasionem sumant peccati,non imputatur humiliter agenti:quia ille non scandalizat,quamuis alter scandalizetur. *in 3. reg. non longe à fi. to. 1.*

Art. 4. *Vtrum humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ?* 781

AD quartum sic proceditur. Videtur,quod humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipue respicit reuerentiam, qua quis subiicitur Deo,vt dictum est *. Sed ad virtutem theologicam pertinet quod habeat Deũ pro obiecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica, quam pars temperantiæ seu modestiæ. *Su. q. 160. a. 2. co. & 3. d. 33. q. 3. ar. 2. q. 3. cor.* **ar. præc.*

¶ 2. Præterea, Temperantia est in concupiscibili. Humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut & superbia

perbia quæ ei opponitur, cuius obiectum est arduum. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ, vel modestiæ.

¶ 3. Præterea, Humilitas & magnanimitas circa eadem sunt, vt ex supradictis † patet. Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, vt supra habitum est *. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

a. 1. huius q. ad 3. q. 129. a. 5.

SED contra est, quod Origenes dicit super Lucam, Si vis nomen huius audire virtutis, quomodo etiam à Philosophis appelletur, ausculta eandem esse humilitatem quam respicit Deus, quæ ab illis * metriotis dicitur, id est, mensuratio vel moderatio: quæ manifeste pertinet ad modestiam, vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ, vel temperantiæ.

hom. 8. in Lu. à me. tom. 3. * metriotis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, in assignando partes virtutibus, præcipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiæ, ex quo maxime habet laudem, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrænantes siue reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam & humilitas. Vnde & Philosophus in 4 *. Ethic. eum qui tendit in parua secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum: quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superius * dicta, continetur sub modestia, prout Tullius † de ea loquitur: in quantum scilicet humilitas nihil est aliud, quam quædam moderatio spiritus. Vnde primæ Petri 3. dicitur. In in corruptibilitate quieti ac modesti spiritus.

q. 129. ar. 5 128. & 157. ar. 3. & q. 143. lib. 4. c. 3. nõ remote à pr. to. 5. * q. 160. art. 1. † Tullius in l. 2. de inuent. in f. 3. ante fin. lib.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes theologicæ, quæ sunt circa vltimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Vnde ex hoc quod humilitas causatur ex reuerentia diuina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum conuenientiam in subiecto, vel in materia, sed secundum conuenientiam in modo formali, vt dictum est *. Et ideo licet humilitas sit in irascibili sicut in subiecto, ponitur tamen pars modestiæ & temperantiæ propter modum.

q. 48. & 157. a. 3. ad 2. & q. 137. a. 2. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod licet magnanimitas & hu-

humilitas in materia conueniant, differunt tamen in modo, ratione cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas aut. m pars temperantiæ.

Art. 5. *Vtrum humilitas sit potissima virtutum?* 782

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostom. exponens illud quod dicitur * Luc. 18. de Pharisæo & Publicano, quod si mista delictis humilitas tam facile currit, vt iustitiam superbiæ coniunctam transeat: si iustitiæ coniunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali diuino in medio angelorum. Et sic patet quod humilitas præfertur iustitiæ. Sed iustitia est præclarissima omnium virtutum, & includit in se omnes virtutes: vt patet per Philosophum 5. † Ethic. Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. d. 33. q. 3. ar. 1. ad 6.
** no. 5. de incópre-hensibili Dei natura, circa m. t. 5.*
† l. 5. c. 1. à me. t. 5.

¶ 2. Præterea, August. dicit in lib. * de Verb. Domini, Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis. Ex quo videtur, quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

** in ser. 10 paulo à pr. to. 10.*

¶ 3. Præterea, Maiori virtuti maius debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium: quia qui se humiliat exaltabitur, vt dicitur Luc. 14. Ergo humilitas est maxima virtutum.

¶ 4. Præterea, Sicut August. dicit in lib. * de vera religione. Tota vita Christi in terris per hominẽ quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit: præcipue humilitatem suam imitandam proposuit, dicens Matt. 11. Discite à me, quia mitis sum & humilis corde. Et Gregor. * dicit in Pastoral. quod argumentum redemptionis nostræ inuenta est humilitas Dei. Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

c. 16. non procul à fi. to. 1.
p. 3. c. 18. non procul à pr.

SED contra est, quod charitas præfertur omnibus virtutibus, secundum illud Colossen. 3. Super omnia charitatem habete. Non ergo humilitas est maxima virtutum.

RESPONDEO dicendum, quod bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit: qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Vnde virtutes theologicæ quę habent vltimum finem pro obiecto, sunt potissimæ. Secundario autem attenditur, prout secũdum rationẽ finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante: participatiue autem in ipso appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem vniuersaliter facit iustitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in vniuersali, quantum ad omnia: quælibet autem alia

virtus,

virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas & virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem, & post iustitiam, præsertim legalem, potior cæteris est humilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod humilitas iustitiæ non præfertur, sed iustitiæ cui superbia coniungitur quæ iam desinit esse virtus: sicut è contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam & de Publicano dicitur Luc. 18. quod merito humilitatis descendit iustificatus in domum suam. Vnde Chrysost. * dicit, Geminas bigas mihi accommodes, alteram quidem superbiæ & iustitiæ; alteram vero peccati & humilitatis: & videbis peccatum peruertens iustitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus. Aliud vero videbis deuictum non fragilitate iustitiæ, sed mole & tumore superbiæ.

hom. 5. de incomprehensibili Dei natura, à med. to. 5.

Ad secundum dicendum, quod sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem ædificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio iacitur. Virtutes autem vere infunduntur à Deo. Vnde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Vno modo, per modum remouentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, & præbet hominem subditum, & patulum ad suscipiendum influxum diuinæ gratiæ, in quantum euacuat inflationem superbiæ: vnde dicitur Iacobi quarto, quod Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificij fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Hebræorum vndecimo. Accedentem ad Deum oportet credere. Et secundum hoc fides ponitur fundamentum, nobiliori modo quam humilitas.

Ad tertium dicendum, quod contemnenti terrena promittuntur cœlestia, sicut contemnentibus diuitias terrenas promittuntur cœlestes thesauri: secundum illud Matthæi 6. Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cœlo. Et similiter contemnentibus mundi gaudia, promittuntur consolationes cœlestes: secundum illud Matth. 5. Beati qui lugent; quoniam ipsi consolabuntur. Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio: non quia sola ipsam mereatur, sed quia eius est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Vnde

Augu-

Augustinus dicit * in lib. de Pœnitentia, Ne putes eum qui se humiliat semper iacere, cum dictum sit, exaltabitur: & ne opineris eius exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales. *in lib. de pæn. medic. c. 1. post med. tom. 9.*

Ad quartum dicendum, quod ideo Christus præcipue nobis humilitatem commendauit: quia per hoc maxime remouetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc, quod homo ad cœlestia & spiritualia tendat, à quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo dominus vt impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstrauit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia & diuina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas & aliæ virtutes, quibus homo directe mouetur in Deum, sunt potiores humilitate.

Art. 6. *Vtrum conuenienter distinguantur, secundum beatum Benedictum, duodecim gradus humilitatis: scilicet corde & opere semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus, &c.* 783

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis: qui in regula * beati Benedicti ponuntur. Quorum primus est, corde & corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus. Secundus, vt pauca verba & rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce. Tertius, vt non sit facilis aut promptus in risum. Quartus, taciturnitas vsque ad interrogationem. Quintus, tenere quod habet communis regula monasterij. Sextus, credere & pronuntiare se omnibus viliorem. Septimus, ad omnia indignum & inutilem se confiteri & credere. Octauus, confessio peccatorum. Nonus, per obedientiam in duris & asperis patientiam amplecti. Decimus, vt cum obedientia se subdat maiori. Vndecimus, vt voluntatem propriam non delectetur implere. Duodecimus, vt Deum timeat, & memor sit omnium, quæ præcepit. Enumerantur enim hic quędam, quæ ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia & patientia: enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere, scilicet quod aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, & quod ad omnia indignum & inutilem se confiteatur & credat. Ergo inconuenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis. *inf. q. 62. a. 4. ad 4. Et Mat 3. c. 1. * cap. 7.*

¶ 2. Præterea, Humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut & cæteræ virtutes. Inconuenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ

per

pertinent ad exteriores actus, his quæ pertinent ad interiores.

à c. 10. vsque ad c. 18. ¶ 3. Præterea, Anselmus in lib. de similitudinibus ponit septem humilitatis gradus. Quorum primus est, contemptibilem se esse cognoscere: secundus, de hoc dolere: tertius, hoc confiteri, quartus, hoc persuadere, vt scilicet hoc velit credi: quintus, vt patienter sustineat hoc dici: sextus, vt patiatur contemptibiliter se tractari: septimus, vt hoc amet. Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

glo. ord. super illud, implere omnem iustitiã. ¶ 4. Pæterea, Matt. 3. dicit glos.*, Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est, subdere se maiori, & se non præferre æquali: qui est sufficiens. Secundus est, subdere se æquali, nec præferre se minori: & hic dicitur abundans. Tertius gradus est, subesse minori: in quo est omnis iustitia. Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

c. 31. ante me. t. 6 ¶ 5. Præterea, Aug.* dicit in lib. de Virgin. Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est: cui est periculosa superbia, quæ amplius amplioribus insidiatur. Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur, quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

art. 2. huius q. RESPONDEO dicendum, quod sicut ex * supradictis patet, humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrænat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna: sed regulam habet in cognitione, vt scilicet aliquis non se existimet supra id esse quod est, & vtriusque principium & radix est reuerentia, quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis & factis & gestibus, quibus id quod interius latet, manifestatur: sicut & in cæteris virtutibus accidit. Nam ex visu cognoscitur vir: & ab occursu faciei, sensatus: vt dicitur Ecclesiast. decimonono. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, vt homo Deum timeat, & memor sit omnium quæ præcepit. Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat: quod quidem fit tripliciter. Vno modo, vt homo non sequatur propriam voluntatem: quod pertinet ad vndecimum gradum. Alio modo, vt regulet eam secundum superioris arbitrium: quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, vt ab hoc non desistat propter dura & aspera quæ occurrunt: & hoc pertinet ad nonum.

rum. Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum. & hoc tripliciter. Vno quidem modo, per hoc quod proprios defectus recognoscat & confiteatur: quod pertinet ad octauum gradum. Secundo, vt ex consideratione sui defectus aliquis, insufficientem se existimet ad maiora: quod pertinet ad septimum. Tertio, vt quantum ad hoc alios sibi præferat: quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam, quæ pertinent ad exteriora signa: quorum vnum est in factis, vt scilicet homo non recedat in suis operibus à via communi: quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, vt scilicet homo non præripiat tempus loquendi: quod pertinet ad quartum; nec excedat modum in loquendo: quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus, puta in reprimendo extollentiam oculorum: quod pertinet ad primum; & in cohibendo exterius risum & alia ineptæ lætitiæ signa: quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis absque falsitate potest se credere & pronuntiare omnibus viliorem secundum defectus occultos, quos in se recognoscit, & dona Dei, quæ in aliis latent. Vnde Aug. dicit in lib. * de Virginit. Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores. Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri & credere ad omnia se inutilem esse & indignum per proprias vires, vt sufficientiam suam totam in Deum referat: secundum illud 2. ad Cor. 3. Non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Non est autem inconueniens quod ea quæ ad alias virtutes pertinent humilitati ascribantur: quia sicut vnum vitium oritur ex alio, ita naturale ordini actus vnius virtutis procedit ex actu alterius.

c. 52. parũ à med. tom. 6.

Ad secundum dicendum, quod homo ad humilitatem peruenit per duo. Primo quidem & principaliter per gratiæ donum. Et quantum ad hoc, interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, & postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem. Et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum, quod omnes gradus, quos Anselmus ponit reducuntur ad opinionem & manifestationem & voluntatem propriæ abiectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprij defectus. Sed quia vituperabile esset, si quis proprium defectum

ctum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus, pertinent tertius & quartus gradus, vt scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alij autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit: sed exteriorem abiectionem vel æquanimiter patitur, siue in
li. 2. c. 24. regir. med. verbis, siue in factis: quia sicut Greg. * dicit in registro, Non grande est iis nos esse humiles, à quibus honoramur, quia & hoc seculares quilibet faciunt: sed illis maxime humiles esse debemus, à quibus aliquid patimur. Et hoc pertinet ad quintum & sextum gradum. Vel etiam desideranter exteriorem abiectionem amplectitur: quod pertinet ad septimum gradum.
in arg. 1. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto * & septimo superius enumeratis.

Ad quartum dicendum, quod illi tres gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei, id est secundum naturam humilitatis: sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel maiores, vel minores, vel æquales.

Ad quintum dicendum, quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur præmissi gradus, sed secundum diuersas hominum conditiones.

QVAESTIO CLXII.

De superbia, in octo articulos diuisa.

Postea considerandum est de superbia. Et primo, de superbia in communi. Secundo, de peccato primi hominis quod ponitur esse superbia.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum superbia sit peccatum?
¶ Secundo, vtrum sit vitium speciale?
¶ Tertio, in quo sit sicut in subiecto.
¶ Quarto, de speciebus eius.
¶ Quinto, vtrum sit peccatum mortale?
¶ Sexto, vtrum sit grauissimum omnium peccatorum?
¶ Septimo, de ordine eius ad alia peccata.
784 ¶ Octauo, vtrum debeat poni vitium capitale?

1.2.q.84 Art. 1. *Vtrum superbia sit peccatum?*

art. 2 & Mal. q. 8. art. 2. ad 16. & Ps. 46. 60. 3. AD primum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum à Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est: non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones diuinas. Dicitur

tur enim Isaiæ 6o. Ponam te in superbiam seculorum: gaudium in generationem & generationem. Ergo superbia non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Appetere diuinam similitudinem non est peccatum. Hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, & in hoc optimum eius consistit: & præcipue hoc conuenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem & similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in libro sententiarum Prosperi. Superbia est amor propriæ excellentiæ, per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus. Vnde dicit August. in 2. † Confess. Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis vnus super omnia Deus excelsus. Ergo superbia non est peccatum.

c. 292 habetur inter opera Aug. in fin. tom. 3. Idem dicit li. 11. sup. Gen. cap. 14. à me. to. 3.

† c. 6. to. 1.

[¶ 3. Præterea, Peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, vt patet per Philosophum in 2. * Ethic. Sed nullum vitium inuenitur oppositum esse superbiæ. Ergo superbia non est peccatum. *c. 8. to. 5.*]

SED contra est, quod dicitur Tob. quarto. Superbiam numquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas.

RESPONDEO diendum, quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Vnde dicit Isidor. in lib. *Etymologiarum. Superbus dictus est, quia super vult videri, quam est. Qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta, vt voluntas vniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi, & ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod aduersatur rationi rectæ. Hoc autem facit rationem peccati: quia secundum Dionysium quarto capite de * diuinis nominibus. Malum animæ est præter rationem esse. Vnde manifestum est quod superbia est peccatum.

lib. 10. c. 18. eiusini, est, fa. p. ens, ætr. med.

pa 4. non mul. procul ante finem.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dupliciter accipi potest. Vno modo, ex eo quod supergreditur regulam rationis. Et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest superbia nominari simpliciter à superexcessu. Et secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia. Et ita repromittitur à Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Vnde & gloss. Hier. * dicit ibidem, quod est superbia bona & mala. Quamuis etiam dici possit quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum, de quibus possunt homines superbire.

in sen. habetur in comment. ad c. 61. Isa. parü à me. to. 5.

¶ Ad secundum dicendum, quod eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix: & ita si ali-

quis

quis à regula rationis recedit vel in plus vel in minus,
erit talis appetitus vitiosus., sicut patet de appetitu
cibi, qui naturaliter desideratur. Superbia autem ap-
petit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Vn-
c.13 cr. de Augustinus* dicit in decimo quarto de ciuitate Dei,
pr. tom. 5. quod superbia est peruersæ celsitudinis appetitus. Et
† *ca. 12. a* inde est etiam, quod sicut Augustinus † dicit in
me. ill. u decimo nono de ciuitate Dei, superbia peruerse imi-
tom. 5. tatur Deum. Odit namque cum sociis æqualitatem sub
illo; sed imponere vult sociis dominationem suam
pro illo.

Ad tertium dicendum, quod superbia directe op-
ponitur virtuti humilitatis, quæ quodam modo circa
eadem cum magnanimitate existit, vt supra dictum
q. prac. a. est*. Vnde & vitium quod opponitur superbiæ, in de-
1. ad 3. fectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis,
quæ opponitur magnanimitati secundum defectum.
Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere ani-
mum ad magna contra desperationem, ita ad humi-
litatem pertinet retrahere animum ab inordinato ap-
petitu magnorum contra præsumptionem. Pusillani-
mitas autem si importet defectum à prosecutione ma-
gnorum, proprie opponitur magnanimitati per mo-
dum defectus. Si autem importet applicationem animi
ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponitur
humilitati secundum defectum. Vtrumque enim ex
animi paruitate procedit: sicut & è contrario super-
bia potest secundum superexcessum & magnanimitati
& humilitati opponi secundum rationes diuersas:
humilitati quidem, secundum quod subiectionem
785 aspernatur: magnanimitati autem, secundum quod
infr. ar. 8. inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia
cor. & 1. superioritatem quamdam importat, directius oppo-
2. q. 84. a. nitur humilitati: sicut & pusillanimitas quæ importat
2. & 2. d. paruitatem animi in magna tendentis, directius op-
1. q. 1. a. 3. ponitur magnanimitati.

cor. & d. Art. 2. *Vtrum superbia sit speciale peccatum?*

41. q. 2. a. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod su-
3. ad 2. et perbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Au-
Mal. q. 8. gustinus * in libro de Natura & gratia, quod sine
art. 2. superbiæ appellatione nullum peccatum inuenies.
* *c. 29. t. 7* Et Prosper dicit in libro † de vita contemplatiua,
† *li. 3. c. 2.* quod nullum peccatum sine superbia potest, vel po-
parum à tuit esse, aut poterit. Ergo superbia est generale pec-
princ. catum.

* *glo. ord.* ¶ 1. Præterea, Iob. 33. Vt auertat hominem ab
iniquitate: dicit gloss. * quod contra conditorem su-
perbire, est eius præcepta peccando transcendere.
Sed

Sed secundum Ambr. * Omne peccatum est transgressio legis diuinæ, & cœlestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est superbia. *in li. de para. c. 8. paru ante med. tom. 4.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus. Dicit enim Greg. 34. Moralium †, Superbia nequaquam est vnius virtutis extinctione contenta: contra cuncta animæ membra se erigit: & quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit. Et Isidorus dicit in lib. * de summo bono, quod est ruina omnium virtutum. Ergo superbia non est speciale peccatum. † c. 18. parum remote à princ. li. 2. c. 38. à medio.

¶ 4. Præter. Omne peccatum speciale habet specialem materiam. Sed superbia habet generalem materiam. Dicit enim Greg. * libro trigesimo quarto Moralium, quod alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis & terrenis rebus, alter summis cœlestibusque virtutibus. Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale. c. 18. in princ.

SED contra est, quod Aug. dicit in lib. de † natura & gratia. Quærat diligenter, & inueniet secundum legem Dei superbiam esse peccatum multum * discretum ab aliis vitiis. Genus autem non distinguitur à suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale. c. 29. circ. med. to. 7 * al. distinctum.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum superbiæ dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprij obiecti. Et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum. Est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, vt dictum * est. Alio modo potest considerari secundum redundantiam quandam in alia peccata. Et secundum hoc habet quamdam generalitatem, in quantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata duplici ratione. Vno modo per se, in quantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia: ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit. Alio modo indirecte, & quasi per accidens, scilicet remouendo prohibens, in quantum scilicet homo per superbiam contemnit diuinam legem, per quam prohibetur à peccando: secundum illud Ierem. 2. Confregisti iugum, rupisti vincula; dixisti, Non seruiam. art. præc.

Sciendum tamen, quod ad hanc generalitatem superbiæ pertinet, quod omnia vitia interdum ex superbia oriri possint: non autem ad eam pertinet, quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamuis enim

enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam: non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta diuina transgreditur: sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est, quod sicut Aug. dicit in libro * de natura & gratia, Multa perperam fiunt, quæ non fiunt superbe.

c. 29. in me. to. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. illa verba inducit in libro de natura & gratia *, non ex sua persona, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Vnde & postmodum improbat ea, ostendens quod non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quod auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta, quod inuenitur in quolibet peccato: non autem quantum ad interiorem actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu: sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, vt dictum est *.

cit. in argum. 1.

in cor. ar.

Ad secundum dicendum, quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum. Sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum: quia hoc non intendebat. Et secundum hoc transgredi præceptum Dei, dicitur esse contra Deum superbire: secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Vno modo per directam contrarietatem ad virtutem. Et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solum humilitatem: sicut & quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit quamdam specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutẽdo ipsa virtute. Et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, in quantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi; sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Vnde non sequitur quod sit generale peccatum.

Ad quartum dicendum, quod superbia attendit specialem rationem obiecti: quæ tamen inueniri potest in diuersis materiis. Est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ. Excellentia autem in diuersis rebus potest inueniri.

Art. 3.

Art. 3. *Vtrum superbia sit in irascibili sicut in subiecto?* 786

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit in irascibili sicut in subiecto. Dicit enim Gregorius vigesimo tertio * Moralium, Obstaculum veritatis tumor mentis est: quia dum inflat, obnubilat. Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non * est in irascibili. *Mal q. 8 a. 3. & ver. q. 1. a. 5. ad 10.* *c. 16. circa fin.*

¶ 2. Præterea, Greg. dicit 24. † Moral. quod superbi non eorum vitam considerant, quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant. Et sic videtur quod superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali. † *c. 12. parum à princ.*

¶ 3. Præterea, Superbia non solum quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus & intelligibilibus. Ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei: secundum illud Eccles. 10. Initium superbiæ hominis apostatare à Deo. Sed irascibilis cum sit pars appetitus sensitiui, non potest se extendere in Deum & in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

¶ 4. Præterea, Vt dicitur in lib. * sententiarum Prosperi, Superbia est amor propriæ excellentiæ. Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili. *tit. huius li. est senten. ex Aug. decerptæ, c. 292. t. 3.*

SED contra est, quod * Gregorius in secundo Moralium, ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia * est in irascibili. *c. 36. ante med.*

RESPONDEO dicendum, quod subiectum cuiuslibet virtutis vel vitij oportet inquirere ex proprio obiecto. Non enim potest esse aliud obiectum habitus vel actus, nisi quod est obiectum potentiæ, quæ vtrique subiicitur. Proprium autem obiectum superbiæ est arduum. Est enim appetitus propriæ excellentiæ, vt dictum est *. Vnde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Vno modo, proprie: & sic est pars appetitus sensitiui: sicut & ira proprie sumpta, est quædam passio appetitus sensitiui. Alio modo potest accipi irascibilis largius, scilicet vt pertineat etiam ad appetitum intellectiuum: cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo & Angelis: non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium iustitiæ iudicantis. Et tamen irascibi- *a. 1. & 2. huius q.*

lis sic communiter dicta, non est potentia distincta à
q.59.a.4 concupiscibili, vt patet ex his quæ in primo * dicta
& q.82. sunt. Si ergo arduum, quod est subiectum superbiæ,
a.5.ad esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere
1.& 2. appetitus sensitiuus, oporteret quod superbia esset in irascibili, quæ est pars appetitus sensitiui. Sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter inuenitur & in sensibilibus & in spiritualibus rebus: necesse est dicere, quod subiectum superbiæ sit irascibilis non solum proprie sumpta, provt est pars appetitus sensitiui, sed etiam communius accepta, provt inuenitur in appetitu intellectiuo. Vnde & in dæmonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio veritatis est duplex. Vna pure speculatiua: & hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subiicit, vt ab eo veritatis cognitionem percipiat: secundum illud Matthæi vndecimo, Abscondisti hæc à sapientibus & prudentibus, id est, à superbis, qui sibi sapientes & prudentes videntur: & reuelasti ea paruulis, id est, humilibus. Neque etiã ab hominibus addiscere dignatur, cum tamen dicatur Ecclef. 6. Si inclinaueris aurem tuam, scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiua. Et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia: quia superbi dum delectantur in propria excellentia, excellentiam
cap.16. veritatis fastidiunt: vt Gregorius dicit 23.* Moralium,
in fin. quod superbi etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt: etsi nouerunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt. Vnde & Prou. 11. dicitur, Vbi humilitas, ibi sapientia.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum
q.præ.a.2 est *, Humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia: sed de se maiora existimat, quam sint. Quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ: quia quod aliquis vehementer desiderat, facile credit: & ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur, quam sibi conueniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc quod aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam: quorum vnum est quod aliquis consideret defectus aliorum: sicut è con-
lib.24.in tra Gregorius * ibidem dicit, quod sancti viri virtu-
prin.c.1. tum consideratione vicissim sibi alios præferunt. Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa eius in ratione existat.

Ad

Ad tertium dicendum, quod superbia non est solum in irascibili, secundum quod est pars appetitus sensitiui, sed prout communius irascibilis accipitur: vt dictum est *. *in corpore art.*

Ad quartum dicendum, quod sicut Aug. dicit 14. † de Ciuitate Dei, amor præcedit omnes alias animi affectiones, & est causa earum. Et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc superbia dicitur esse amor propriæ excellentiæ, in quantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi: quod proprie pertinet ad superbiam. *† li. 14. c. 7. à med. & 8. & 9. tom. 5.*

Art. 4. *Verum conuenienter à Gregorio assignentur quatuor superbiæ species, scilicet æstimare bonum à seipso habere: sibi datum desuper, credere pro suis accepisse meritis: iactare se habere quod non habet, & despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habet?* 787

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Gregor. assignat 23. Moralium dicens. Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur: cum bonum aut à semetipsis habere se æstimant: aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant: aut certe cum iactant se habere quod non habent: aut despectis cæteris, singulariter videri appetunt habere quod habent. Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta à fide. Sed quod aliquis æstimet bonum se non habere à Deo, vel quod bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non deberent poni species superbiæ. *2 d. 42. q. 2. a. 4. & Mal. 7. 8. a. 4. & 1. Cor. 4. le. 2 col. 3. et 1. Eth. 3. cor. 1. fi. c. 7. in princ.*

¶ 2. Præterea, Idem non debet poni species diuersorum generum. Sed iactantia ponitur species mendacij, vt supra habitum est *. Ergo non debet poni species superbiæ. *qu. 110. art. 2.*

¶ 3. Præterea, Quædam alia videntur ad superbiam pertinere quæ hic non connumerantur. Dicit enim Hieron. quod nihil est tam superbum, quam ingratum videri. Et Aug. dicit 14.* de Ciuitate Dei, quod excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet. Præsumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta diuisio comprehendit superbiæ species. *c. 14. t. 5.*

¶ 4. Præterea, Inueniuntur aliæ diuisiones superbiæ. Diuidit * enim Anselmus exaltationem superbiæ, dicens quod quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione. Bernardus etiam ponit *in lib. de similitu. c. 24.*

in tra.de 12 grad. humil. in medio & deinceps li. 23.c.7 duodecim † gradus superbiæ, qui sunt curiositas, mentis leuitas, inepta lætitia, iactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo, quæ non videtur comprehendi sub speciebus à Gregorio † assignatis. Ergo videtur quod insufficienter assignentur.

† lib. 23. Mor.c.7 in princ. In contrarium sufficiat auctoritas Gregorij †.

**a.1.& 3.* RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, Superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum: qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Vno modo, secundum se. Manifestum est enim quod quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentiam maiorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi maius bonum quam habeat, consequens est quod eius appetitus tendit in excellentiam propriam vltra modum sibi conuenientem. Et sic est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quod aliquod bonum insit alicui à seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis æstimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni. Vno modo, efficienter. Alio modo, meritorie. Et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbiæ species, scilicet cum quis à semetipso habere æstimat quod à Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit. Tertio modo, ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc, quod bonum aliquod excellentius cæteris possider. Vnde ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et secundum hoc sumitur quarta superbiæ species, quæ est cum aliquis despectis cæteris singulariter vult videri.

Ad primum ergo dicendum, quod vera æstimatio potest corrumpi dupliciter. Vno modo, in vniuersali. Et sic in his quæ ad fidem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem. Alio modo, in aliquo particulari eligibili. Et hoc non facit infidelitatem: sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari. Nec tamen est infidelis, sicut esset si in vniuersali diceret fornicationem esse bonum. Et ita etiam est in proposito. Nam dicere in vniuersali aliquod bonum esse quod non est à Deo,

vel

vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem. Sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, ita de bonis suis glorietur, ac si ea à se haberet, vel ex meritis propriis: pertinet ad superbiam, & non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum, quod iactantia ponitur species mendacij, quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur à Gregorio * species superbiæ. *loc. cit. in arg. 1.*

Ad tertium dicendum, quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet. Vnde duæ primæ superbiæ species ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem: quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiæ quod non habet. Quod autem aliquis præsumptuose tendat in id quod supra ipsum est, præcipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis præferri.

Ad quartum dicendum, quod illa tria quæ ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet: quod primo corde concipitur: secundo, ore profertur: tertio, opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis: de quibus supra habitum est *. Nam primus gradus humilitatis est corde & corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus: cui opponitur curiositas, per quam aliquis curiose vbique & inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est, vt pauca verba & rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce: contra quem opponitur leuitas mentis, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, vt non sit facilis & promptus in risu: cui opponitur inepta lætitia. Quartus gradus humilitatis est taciturnitas vsque ad interrogationem: cui opponitur iactantia. Quintus gradus humilitatis est tenere, quod communis regula monasterij habet: cui opponitur singularitas, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est credere & pronuntiare se omnibus viliorem: cui opponitur arrogantia, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est ad omnia inutilem & indignum se confiteri & credere: cui opponitur præsumptio, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad maiora. Octauus gradus humilitatis est confessio peccatorum: *qu. præc. art. 6.*

cui opponitur defensio eorumdem. Nonus gradus humilitatis est in duris & asperis patientiam amplecti: cui opponitur simulata confessio, per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulate confitetur. Decimus gradus humilitatis est obedientia: cui opponitur rebellio. Vndecimus gradus humilitatis est, vt homo non delectetur facere propriam voluntatem, cui opponitur libertas, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Vltimus autem gradus humilitatis est timor Dei: cui opponitur peccandi consuetudo, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia & consequentia, sicut etiam supra de humilitate * dictum est.

Ibidem.

Art. 5. *Vtrum superbia sit peccatum mortale?*

788
4. dist. 33. q. 1. a. 3. q. 2. ad 3.
* Est August. in hoc loco Ps. 7. t. 8.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit peccatum mortale: quia super illud Psalm. 7. Domine Deus meus si feci istud, dicit gloss.*, scilicet vniuersale peccatum, quod est superbia. Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum contrariatur charitati. Sed superbia non videtur contrariari charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: quia excellentia quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut vtilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur: quia vt Greg. dicit 34.* Moralium, aliquando homo ex summis cœlestibusque virtutibus intumescit. Ergo superbia non est peccatum mortale.

c. 18. circ. princ. & c. 19.

SED contra est, quod Gregor. in eodem libro † dicit, quod euidentissimum reproborum signum est superbia: at contra, humilitas electorum. Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

c. 22. in princ. & c. 23.

RESPONDEO dicendum, quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem hominis ad Deum, vt supra dictum * est. Vnde è contrario superbia proprie respicit defectum huius subiectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundum diuinam regulam vel mensuram: contra id quod Apostolus dicit 2. ad Cor. 10. Nos autem non in immensum

q. præced. a. 1. ad 5.

gloriabimur, sed secundum mensuram quam mensus est nobis Deus. Et ideo dicitur Eccl. 10. quod initium superbiæ hominis est, apostatare à Deo: quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur, quod homo aliqualiter non subiicitur Deo & regulæ ipsius. Manifestum est autem, quod hoc ipsum quod est non subiici Deo, habet rationem peccati mortalis. Hoc enim est auerti à Deo: vnde consequens est, quod superbia secundum genus suum sit peccatum mortale. Sicut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia, puta in fornicatione & adulterio, sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem: quia scilicet præueniunt rationis iudicium, & sunt præter eius consensum: ita etiam & circa superbiam accidit, quod aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut* supra dictum est*, superbia non est vniuersale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam: in quantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Vnde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia: sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale. *art. 2. huius quæst.*

Ad secundum dicendum, quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni diuinæ, in quantum scilicet superbus non se subiicit diuinæ regulæ prout debet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, in quantum scilicet aliquis inordinate se præfert proximo, aut ab eius subiectione se subtrahit: in quo etiam derogatur diuinæ regulæ*, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet vnus eorum sub alio esse debet. ** text. 8. tom. 2. 789*

Ad tertium dicendum, quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, in quantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin vnum contrariorum sit alterius causa per accidens, vt dicitur in 8.* Physic. Vnde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt. *infr. a. 7. ad 4. & Ps. 18. fin. & 1. Cor. 12. le. 3. & 1.*

Art. 6. *Vtrum superbia sit grauissimum peccatorum?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit grauissimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cauetur, tanto videtur esse leuius. Sed superbia difficillime cauetur: quia sicut Augustinus dicit in † regula, Cætera peccata in malis operibus exercentur vt fiant; superbia autem bonis operibus insidiatur, vt pereant. Ergo superbia non est grauissimum peccatorum. *† in 3. regul. & incipit, ante omnia fratres, tom. 1. & ep. 109. in princ. & med. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Maius malum maiori bono opponitur, vt Philosophus dicit in 8. Ethic.* Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, vt supra habitum est †. Ergo & vitia quæ opponuntur maioribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, & alia huiusmodi, sunt grauiora peccata, quam superbia.

lib. 8. c. 10. circ. prin. tom. 5.
† *q. præc. art. 5.*

¶ 3. Præterea, Maius malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata, vt patet ad Roman. 1. vbi dicitur quod Philosophi per elationem cordis traditi sunt in reprobum sensum, vt faciant quæ non conueniunt. Ergo superbia non est grauissimum peccatorum.

SED contra est, quod super illud Psal. 118. Superbi inique agebant vsquequaque: dicit gloss. Maximum peccatum in homine est superbia.

RESPONDEO dicendum, quod in peccato duo attenduntur, scilicet conuersio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato: & auersio à bono incommutabili, quæ est formalis & completiua ratio peccati. Ex parte autem conuersionis non habet superbia quod sit maximum peccatorum: quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte auersionis superbia habet maximam grauitatem: quia in aliis peccatis homo à Deo auertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, siue propter desiderium cuiuscumque alterius boni. Sed superbia habet auersionem à Deo, ex hoc ipso quod non vult Deo, & eius regulæ subiici. Vnde Boetius dicit, quod cum omnia vitia fugiant à Deo, sola superbia se Deo opponit. Propter quod etiam specialiter dicitur Iacob. 4. quod Deus superbis resistit. Et ideo auerti à Deo & eius præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se semper, potius est eo quod est per aliud: consequens est quod superbia sit grauissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in auersione quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod peccatum difficile cauetur dupliciter. Vno modo, propter vehementiam impugnationis: sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum. Et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter eius connaturalitatem, vt dicitur in 2.* Ethic. Et talis difficultas vitandi peccatum, grauitatem peccati diminuit: quia

** l. 2. c. 3. nō procul à fin. to. 5.*

quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto grauius peccat, vt Aug. dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter eius latentiam. Et hoc modo superbiam difficile est vitare: quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, vt dictum est *. Et ideo signanter Augustinus † dicit, quod bonis operibus insidiatur. Et in Psalm. 141. dicitur, In via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi. Et ideo motus superbiæ occulte subrepens, non habet maximam grauitatem, antequam per iudicium rationis deprehendatur. Sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile euitatur: tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud Ecclesiast. 10. Quid superbis, terra & cinis? Tum etiam ex consideratione magnitudinis diuinæ: secundum illud Iob. 15. Quid tumet contra Deum spiritus tuus? Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo superbit: secundum illud Isaiæ quadragesimo, Omnis caro fœnum, & omnis gloria eius quasi flos agri. Et infra 64. Quasi pannus menstruatæ, vniuersæ iustitiæ nostræ.

art. prac. ad 3.

† indicatur in Epistol. 56. post med. & 58. cir. prin. sed expresse habetur Epist. 09. non lõge a tre me. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quod oppositio vitij ad virtutem, attenditur secundum obiectum: quod consideratur ex parte conuersionis. Et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum: sed ex parte auersionis est maximum, vtpote aliis peccatis magnitudinem præstans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum grauius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proueniat. Et idem dicendum est de desperatione, & aliis huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile, quandoque aliquis conuincitur per hoc quod ducitur ad inconueniens magis manifestum: ita etiam ad conuincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia, quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Vnde & Isidor. dicit in lib. * de Summo bono, Omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter hoc quod à summis personis & primis assumitur, seu quod de opere iustitiæ, & virtutis exoritur, minusque culpa eius sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est, & tamen dispensante Deo superbia minor est. Sed qui detinetur superbia, & non sentit, labitur in carnis luxuriam: vt per hanc humiliatus à confusione exurgat. Ex quo etiam

** l. 2. c. 38. in prin.*

patet grauitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi, patitur infirmum etiam in leuiorem morbum incidere, ita etiam peccatum superbiæ grauius esse ostenditur ex hoc ipso, quod pro eius remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

Art. 7. *Vtrum superbia sit primum omnium peccatorum?*

790 AD septimum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim saluatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia. Dicit enim August. in lib. * de Natura & gratia, quod multa perperam fiunt, quæ non fiunt superbe. Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Cor. 12 le. 4. co. 1

c. 29 in me. co. 7.

¶ 2. Præterea, Eccl. 10. dicitur, quod initium superbiæ est apostatare à Deo. Ergo apostasia à Deo, est prius quam superbia.

¶ 3. Præterea, Ordo peccatorum videtur esse secundum ordinem virtutum. Sed humlitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

¶ 4. Præterea, Secundæ ad Tim. 3. dicitur, Mali homines & seductores proficiunt in peius. Et ita videtur quod principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, vt dictum est †. Non est igitur primum peccatum.

art. præc.

¶ 5. Præterea, Id quod est secundum apparentiam, & fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed Philos. dicit in 3. * Ethic. quod superbus est fictor fortitudinis & audaciæ. Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

l. 3. Ethi. c. 8.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 10. Initium omnis peccati est superbia.

RESPONDEO dicendum, quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra *, quod auersio à Deo, quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi peccati, & est etiam principium omnium peccatorum, vt supra dictum est*, cum de causis peccati ageretur ex parte auersionis, quæ principalior est in peccato.

art. præc.

1. 2. q. 84. a. 2. Idem habet Aug. in ser. de obed. & humilitate, co. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum, quod apostatare à Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod

quod aliud peccatum à superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est * enim quod superbia principaliter respicit subiectionem diuinam, quam contemnit. Ex consequenti autem contemnit subiici creaturæ propter Deum. *ar.5.huius q.ad 2.*

Ad tertium dicendum, quod non oportet esse eumdem ordinem virtutum & vitiorum: nam vitium est corruptiuum virtutis. Id autem quod est primum in generatione, est posterum in corruptione. Et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est vltimum peccatorũ, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Vnde super illud Ps. 136. Exinanite exinanite vsque ad fundamentum in ea, dicit gloss. quod coaceruatione vitiorum subrepit diffidentia. Et Apost. dicit 1. ad Tim. 1. quod quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragauerunt.

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse grauissimum peccatorum, ex eo quod per se competit principio, ex quo attenditur grauitas in peccato. Et ideo superbia causat grauitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leuiora, quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur: sed inter grauiora peccata primum est superbia, sicut causa per quam alia peccata aggrauantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam vltimum in recedendo: ideo super illud Ps. 18. Emundabor à delicto maximo, dicit gloss. * hoc est, à delicto superbiæ, quod est vltimum redeuntibus ad Deum, & primum recedentibus. *gl. interl. Ps. 18. & sum. tur ex Aug.*

Ad quintum dicendum, quod Philos. ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

Art. 8. *Vtrum superbia debeat poni vitium capitale?* 791

AD Octauum sic proceditur. Videtur, quod superbia debeat poni vitium capitale. Isid. * enim & Cassian. enumerant superbiam inter vitia capitalia. *l.5.c.1. & l.12.c.1. & seq.*

¶ 2. Præterea, Superbia videtur esse idem inani gloriæ: quia vtraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in lib. * de Virgini. quod superbia inuidiam parit, nec vnquam est sine tali comite. Sed inuidia ponitur vitium capitale, vt supra habitum † est. Ergo multo magis superbia. *c.31. circ. med. t.6. q.36.a.4.*

SED contra est, quod Greg. 31. * Mor. non enumerat superbiam inter vitia capitalia. *l.31.c.31*

a.2.& 5. ad 1. RESPONDEO dicendum, quod sicut ex * supradictis patet, superbia dupliciter considerari potest. Vno modo secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum. Alio modo, secundum quod habet quandam vniuersalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriũtur. Et ideo quidam considerantes superbiam, secundum l.31.Mo. c.31. quod est quoddam speciale peccatum, connumerauerunt eam aliis vitiis capitalibus. Greg. * vero conside- † a.2.huius q.& q.132.a 5 rans vniuersalem eius influentiam quam habet in omnia vitia, vt dictum † est, non connumerauit eam aliis capitalibus vitiis: sed posuit eam reginam omnium * l.31.c. 31.parũ ante me. vitiorum & matrem. Vnde Greg. dicit in 31. * Moralium, Ipsa vitiorum regina superbia cum deuictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus deuastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod superbia non est idem inani gloriæ, sed causa eius. Nam superbia inordinate excellentiam appetit: sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod inuidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QVAESTIO CLXIII.

De peccato primi hominis, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primo, de peccato eius. Secundo, de pœna peccati. Tertio, de tentatione qua inductus est ad peccandum.

792 CIRCA primum quæruntur quatuor.

inf. ar.3. & q.cor. ¶ Primo, vtrum primum peccatum hominis fuerit superbia?

& 3.q.1. ¶ Secundo, quid primus homo peccando appetierit?

a.3.co.& 2.d.22. ¶ Tertio, vtrum eius peccatum fuerit grauius omnibus aliis peccatis?

q.1.a.1. & ma.q. ¶ Quarto, quis plus peccauerit, vtrum vir vel mulier?

7.a.7. ad 12.13.& 16.& Ro. 5.le.5 fi. & 1.Tit. 2.fi. Art. 1. *Vtrum primi hominis peccatum fuerit superbia?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod superbia non fuerit primi hominis peccatum. Dicit enim Apostolus ad Rom. 5. quod per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi. Sed primi hominis peccatum est, ex quo omnes peccatores constituti

ftituti funt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum,& non fuperbia.

¶ 2. Præterea, Ambrof. * dicit fuper Luc. quod eo ordine diabolus Chriftum tentauit, quo primo hominem deuicit. Sed Chriftus primo tentatus eft de gula, vt patet Matt.4.cum ei dictum eft, Si filius Dei es,dic vt lapides ifti panes fiant.Ergo primum peccatum primi hominis non fuit fuperbia, fed gula.

Am. in c.4.Luc.in ti.de prima tentatione Chrifti, circa pri. tom.5.

¶ 3. Præterea, Homo diabolo fuggerente peccauit. Sed diabolus tentans hominem fcientiam repromifit, vt patet Gen.3. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum fcientiæ, quod pertinet ad curiofitatem. Ergo curiofitas fuit primum peccatum, & non fuperbia.

¶ 4. Præterea. Super illud 1. ad Tim.2. Mulier feducta in præuaricatione fuit: dicit gloff. * Hanc proprie feductionem appellauit Apoft. per quam id quod fuadebatur,cum falfum effet, verum effe putatum eft: fcilicet quod Deus ideo lignum illud tangere prohibuerit, quod fciebat eos, fi tetigiffent,velut deos futuros, tanquam eis diuinitatem inuideret qui eos homines fecerat. Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, & non fuperbia.

eft Aug. 11.fuper Gen.c.42 à me.t.3.

SED contra eft,quod dicitur Ecclef.10.Initium omnis peccati fuperbia. Sed peccatum primi hominis eft initium omnis peccati, fecundum illud Rom.5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit. Ergo primum peccatum hominis fuit fuperbia.

RESPONDEO dicendum, quod ad vnum peccatum multi motus concurrere poffunt, inter quos ille habet rationem primi peccati,in quo primo inordinatio inuenitur. Manifeftum eft autem quod primo inuenitur inordinatio in motu interiori animæ,quam in actu exteriori corporis: quia vt Aug. dicit in 1. * de ciu. Dei, Non amittitur corporis fanctitas manente animæ fanctitate. Inter motus autem interiores prius mouetur appetitus in finem quam in id quod quæritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, vbi potuit effe primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in ftatu innocentiæ inftitutus, vt nulla effet rebellio carnis ad fpiritum. Vnde nō potuit effe prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod fenfibile bonum,in quod carnis concupifcentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum fpirituale inordinate appetiit.Non autem inordinate appetiuif-
fet,

l.1.c.18. à me.t.5.

set, appetendo id secundum suam mensuram ex diuina regula præstitutam. Vnde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram: quod pertinet ad superbiam. Vnde manifestum est, quod primum peccatum primi hominis fuit superbia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo non obedierit diuino præcepto, non fuit propter se ab eo volitum: quia hoc non posset contingere nisi præsupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit, fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod August. dicit * ad Orosium, quod homo elatus superbia suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit.

in dialo. 65 q. ad Orosium: q. 4. ante me. t. 4.

Ad secundum dicendum, quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim Gen. 3. Vidit mulier quod lignum esset bonum ad vescendum, & pulchrum oculis aspectuque delectabile: & tulit de fructu eius, & comedit. Non tamen ipsa bonitas & pulchritudo cibi fuit primum motiuum ad peccandum, sed potius suasio serpentis: qui dicit, Aperientur oculi vestri & eritis sicut dij: quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ deriuatum est ex peccato superbiæ.

Ad tertium dicendum, quod appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ. Vnde & in verbis serpentis præmittitur, Eritis sicut dij. Et postea subditur, Scientes bonum & malum.

l. 11. c. 30 cir. me. t. tom. 3.

Ad quartum dicendum, quod sicut Aug. dicit 11. * super Genes. ad litteram. Verbis serpentis mulier non crederet à bona atque vtili re diuinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriæ potestatis, & quædam de se superba præsumptio. Quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis inuasit mentem eius elatio: ex qua consecutum est, vt crederet verum esse quod dæmon dicebat.

793 Art. 2. *Vtrum superbia primi hominis fuerit in hoc, quod appetierit diuinam similitudinem?*

Is. 1. 17. le. 2. co. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod superbia primi hominis non fuerit in hoc, quod appetierit diuinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam. Dicitur enim Genes. 1. Faciamus hominem

minem ad imaginem, & similitudinem nostram. Ergo non peccauit diuinam similitudinem appetendo.

¶ 2. Præterea, In hoc videtur primus homo diuinam similitudinem appetiisse, vt scientia boni, & mali potiretur. Hoc enim ei à serpente suggerebatur, Eritis sicut dij scientes bonum, & malum. Sed appetitus scientiæ est homini naturalis, secundum illud Philos. in principio † Metaphys. Omnes homines natura scire † *l.1.c.3.* desiderant. Ergo non peccauit appetendo diuinam similitudinem.

¶ 3. Præterea, Nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia præditus erat, secundum illud Eccles. 17. Disciplina intellectus repleuit illos. Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccauerit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo: secundum illud Exod. 15. Quis similis tui in fortibus Domine? Ergo primus homo non peccauit appetendo diuinam similitudinem.

SED contra est, quod super illud Psal. 68. Quæ non rapui tunc exoluebam: dicit Aug. * Adam & Eua rapere voluerunt diuinitatem, & perdiderunt felicitatem. *est Aug. ibid, t.8.*

RESPONDEO dicendum, quod duplex est similitudo. Vna omnimodæ æquiparantiæ: & hanc similitudinem primi parentes non appetierũt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipue sapientis. Alia autem est similitudo imitationis: qualis possibilis est creaturæ ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Dionys. enim dicit in 9. * cap. de diuin. nomin. Eadem similia sunt Deo, & dissimilia. Illud quidem secundum contingentem imitationem, hoc vero secundum quod causata minus habent à causa. Quodlibet autem bonum in creatura existens, est quædam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, vt dictum * est, consequens est quod appetierit diuinam similitudinem inordinate. Considerandum tamen est, quod appetitus est proprie rei non habitæ. Bonum autem spirituale, secundum quod creatura rationalis diuinam participat similitudem, potest secundum tria attendi. Primo quidem, secundum ipsum esse naturæ. Et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa & homini, de quo dicitur Genes. 1. quod Deus fecit hominem ad imaginem, & similitudinem suam, & angelo, de quo dicitur Ezech. 28. Tu signaculum similitudinis.

** c.9. post med. illius.*

art. præc.

dinis. Secundo vero, quantum ad cognitionem: & hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit: vnde in præmissis verbis cum dictum esset, Tu signaculũ similitudinis: statim subditur, Plenus sapientia. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio, quantum ad potestatem operandi. Et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti, neque angelus, neque homo in ipso creationis principio: quia vtrique restabat aliquid agendum, quo ad beatitudinem peruenirent. Et ideo cum vterque, scilicet diabolus, & primus homo, inordinate diuinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccauit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccauit principaliter, appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni, & mali, sicut serpens ei suggessit: vt scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum, & quid malum ad agendum; vel etiam vt per seipsum præcognosceret quid sibi boni, vel mali esset futurum. Et secundario peccauit, appetendo similitudinem Dei, quantum ad propriam potestatem operandi: vt scilicet virtute propriæ naturæ operaretur, ad beatitudinem consequendã. Vnde Aug.
c.30.tir. dicit 11. * super Gen. ad literam, quod menti mulieris
me.to.3. inerat amor propriæ potestatis. Sed diabolus peccauit
appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem.
c.13. tir. Vnde Aug. dicit in lib. * de vera religione, quod magis
me.to.1. voluit sua potentia frui, quam Dei: verumtamen quantum ad aliquid vterque Deo æquiparari appetiit: in quantum scilicet vterque sibi inniti voluit contempto diuinæ regulæ ordine.

* In c. ar. Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit
† gl. ord. dit de similitudine naturæ, ex cuius appetitu homo
ex Aug. non peccauit, vt dictum * est.
sup. Psa. Ad secundum dicendum, quod appetere similitudi-
70. con- nem Dei absolute, quantũ ad scientiam, non est pecca-
cione 2. tum, sed appetere huiusmodi similitudinem inordina-
tir. med. te, id est, supra mensuram suam, peccatum est. Vnde
tom. 8. super illud Psal. 70. Deus, quis similis erit tibi? dicit
794 Aug. † Qui per se vult esse, vt Deus, à nullo est, peruer-
1.2.q.83. se vult esse similis Deo: vt diabolus, qui noluit esse sub
a. 3. cor. eo; & vt homo, qui vt seruus noluit teneri præcepto.
1. & 2. Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de
d.21 q 2 similitudine æquiparantiæ.

a.2. & d. Art. 3. *Vtrum peccatum primorum parentum*
33. in 5. *fuerit cæteris grauius?*

expos. ad AD tertium sic proceditur. Videtur, quod pecca-
1. & 2. tum primorum parentum fuerit cæteris grauius.

Dicit

Dicit enim Aug. 14.* de Ciuit. Dei, Magna fuit in peccando iniquitas, vbi tanta fuit in non peccando facilitas. Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum: quia nihil habebant intrinsecus, quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris grauius. * c. 15. nõ remote à princ. t. 5.

¶ 2. Præterea, Pœna proportionatur culpæ. Sed peccatum primorum parentum grauissime est punitum: quia per ipsum mors introiuit in hunc mundum, vt Apost. dicit ad Rom. 5. Ergo peccatum illud fuit grauius cæteris peccatis.

¶ 3. Præterea, Primum in quolibet genere videtur esse maximum, vt dicitur in 2.* Metaph. Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum. text. 4. tom. 3.

SED contra est, quod Origenes * dicit, Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum euacuetur aut decidat: sed paulatim & per partes defluere eum necesse est. Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum. l. 1. Periarchon, c. 3. circ. fin. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod duplex grauitas in peccato attendi potest. Vna quidem, ex ipsa specie peccati: sicut dicimus adulterium esse grauius peccatum simplici fornicatione. Alia autem est grauitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem grauitas essentialior est peccato & principalior: vnde secundum eam magis peccatum dicitur graue, quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit grauius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata, maior tamen est superbia, qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia, qua quis inordinate diuinam similitudinem appetit: qualis fuit superbia primorum parentum, vt dictum * est. Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam grauitatem, propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est, quod illud peccatum fuit quidem secundum quid grauissimum, non tamen simpliciter. art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de grauitate peccati ex circumstantia peccantis.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo pœnæ, quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei,

ciei, sed in quantum fuit primum: quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed vnum per accidens sequitur post aliud. Vnde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

795 Art. 4. *Vtrum peccatum Adæ fuerit grauius quam peccatum Euæ?*

2. dist. 22. q. 1. a. 3. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum Adæ fuerit grauius quam peccatum Euæ. Dicitur enim 1. ad Timoth. 2. quod Adam non est seductus, mulier autem seducta in præuaricatione fuit. Et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est grauius: secundum illud Lucæ 12. Ille seruus qui cognouit voluntatem domini sui, & non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit plagis multis. Qui autem non cognouit, & fecit digna plagis, vapulabit paucis. Ergo Adam grauius peccauit quam Eua.

cap 3. à med. t. 9. ¶ 2. Præterea, August.* dicit in lib. de Decem chordis, Si caput est vir, melius debet viuere, & præcedere in omnibus bonis factis maxime vxorem suam, vt illa imitetur virum. Sed ille, qui melius debet facere, si peccet, grauius peccat. Ergo Adam grauius peccauit quam Eua.

¶ 3. Præterea, Peccatum in Spiritum sanctum videtur esse grauissimum. Sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccauit cogitans de diuina misericordia: quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur, quod Adam grauius peccauit, quam Eua.

SED contra est, quod pœna respondet culpæ. Sed mulier est grauius punita quam vir, vt patet Genes. 3. Ergo grauius peccauit quam vir.

art. præc. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum* est, grauitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem, quam secundum peccati circumstantiam. Dicendum est ergo, quod si consideremus conditionem personæ vtriusque, scilicet mulieris, & viri, peccatum viri est grauius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsum genus peccati, vtriusque peccatum æquale dicitur, quia vtriusque peccatum fuit superbia. Vnde Augustinus dicit 11.* super

cap. 35. à med. t. 3. Genes. ad literam, quod mulier excusauit peccatum suum in impari sexu, sed pari fastu. Sed quantum ad speciem

ſpeciem ſuperbiæ, grauius peccauit mulier, triplici ratione. Primo quidem, quia maior elatio fuit mulieris, quam viri. Mulier enim credidit verum eſſe quod ſerpens ſuaſit: ſcilicet quod Deus prohibuerit ligni eſum, ne ad eius ſimilitudinem peruenirent. Et ita dum per eſum ligni vetiti, Dei ſimilitudinem conſequi voluit, ſuperbia eius ad hoc ſe erexit, quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc eſſe verum. Vnde non voluit conſequi diuinam ſimilitudinem contra Dei voluntatem. Sed in hoc ſuperbiuit, quod voluit eam conſequi per ſeipſum. Secundo, quia mulier non ſolum ipſa peccauit, ſed etiam viro peccatum ſuggeſsit: vnde peccauit & in Deum, & in proximum. Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum eſt ex hoc quod in peccatum conſenſit amicabili quadam beneuolentia, qua plerumque fit, vt offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus: quod eum facere non debuiſſe diuinæ ſententiæ iuſtus exitus indicauit: vt Auguſt. dicit 11.* ſuper Geneſ. ad literam. Et ſic patet, quod peccatum mulieris fuit grauius quam peccatum viri.

cap 42. à med. t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ſeductio mulieris ex præcedenti elatione ſubſecuta eſt. Et ideo talis ignorantia non excuſat, ſed aggrauat peccatum, in quantum ſcilicet ignorando, in maiorem elationem erecta eſt.

** li. 14. de ciu. Dei, c. 11. circ. fin. tom. 5.*

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit ex circumſtantia conditionis perſonæ, ex qua peccatum viri fuit grauius ſecundum quid.

Ad tertium dicendum, quod vir non cogitauit de diuina miſericordia vſque ad contemptum diuinæ iuſtitiæ: quod facit peccatum in Spiritum ſanctum. Sed quia, vt Auguſt. * dixit 11. ſuper Geneſ. ad literam, Inexpertus diuinæ ſeueritatis credidit illud peccatum eſſe veniale, id eſt, de facili remiſsibile.

796

QVAESTIO CLXIV.

De pœnis peccati primi hominis, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderãdum eſt de pœna primi peccati. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, de morte, quæ eſt pœna communis.

¶ Secundo, de aliis particularibus pœnis quæ in Geneſi aſsignantur.

Art. 1. *Vtrum mors ſit pœna peccati primorum parentum?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod mors non ſit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod eſt homini naturale, non poteſt dici pœna pec

1. 2. q. 85. a. 5. & 2. d. 30. q. 1. a. 1. & 3. d. 16. q. 1. a. 1. & 4. pro. pr. & d. 4. q. 1. art. 1. q. 3. Et 4. cõ. cap. 52. Et mal. q. 5. a 4. & opuſc. 3. c. 197. 198. 199. 238. 241. & 242. Et Ro. 5. le. 3. c. 5. Et Heb. 9. fi.

peccati: quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis: quod patet ex hoc, quod corpus eius ex contrariis componitur: & ex hoc etiam, quod mortale ponitur in diffinitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

¶ 2. Præterea, Mors, & alij corporales defectus similiter inueniuntur in homine, sicut in aliis animalibus: secundum illud Eccles. 3. Vnus interitus est hominis & iumentorum, & æqua vtriusque conditio. Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

¶ 3. Præterea, Peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

¶ 4. Præterea, Omnes æqualiter deriuantur à primis parentibus. Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines æqualiter mortem paterentur: quod patet esse falsum, quia quidam citius aliis, & grauius moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

¶ 5. Præterea, Malum pœnæ est à Deo, vt supra
q. 49. a. 2. habitum est *. Sed mors non videtur esse à Deo. Dicitur enim Sap. 1. quod Deus mortem non fecit. Ergo mors non est pœna primi peccati.

¶ 6. Præterea, Pœnæ non videntur esse meritoriæ. Nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit pœna.

¶ 7. Præterea, Pœna videtur esse afflictiua. Sed mors non potest esse afflictiua, vt videtur: quia quando mors est, homo non sentit: quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

¶ 8. Præterea, Si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum. Nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, vt patet Genes. 4. Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

SED contra est, quod Apost. dicit ad Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors.

RESPONDEO dicendum, quod si aliquis propter culpam suam priuetur aliquo beneficio sibi dato,
q. 95 a. 1. carentia illius beneficij est pœna culpæ illius. Sicut au-
& q. 97. tem in primo dictum est *, homini in sui prima insti-
art. 1. tutione hoc beneficium fuit collatum diuinitus, vt quam

quamdiu mens eius esset Deo subiecta, inferiores vires animæ subiicerentur rationali menti, & corpus animæ subiiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum à diuina subiectione recesſit, consuetum eſt, vt nec inferiores vires totaliter subiicerentur rationi. Vnde tanta consecuta eſt rebellio carnalis appetitus ad rationem, vt nec etiam corpus totaliter subiiceretur animæ: vnde consequitur mors, & alij corporales defectus. Vita enim & incolumitas corporis conſiſtit in hoc, quod subiiciatur animæ, ſicut perfectibile suæ perfectioni. Vnde per oppoſitum mors & ægritudo, & quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam. Vnde patet, quod ſicut rebellio carnalis appetitus ad ſpiritum, eſt pœna peccati primorum parentum: ita etiam & mors, & omnes corporales defectus.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia ſunt forma & materia. Forma autem hominis eſt anima rationalis, quæ de se eſt immortalis: & ideo mors non eſt naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis eſt corpus tale, quod eſt ex contrariis compoſitum, ad quod ſequitur ex necesſitate corruptibilitas. Et quantum ad hoc mors eſt homini naturalis. Hæc tamen conditio in materia humani corporis eſt consequens ex necesſitate materiæ: quia oportebat corpus humanum eſſe organum tactus & per consequens medium inter tangibilia: & hoc non poterat eſſe niſi eſſet ex contrariis compoſitum, vt patet per Philoſoph. in 2. de anim. * Non autem eſt conditio, secundum quam materia adaptetur formæ: quia ſi eſſet poſſibile, cum forma ſit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem eſſe. Sicut quod ſerra ſit ferrea, competit formæ & actioni eius, vt per duritiem ſit apta ad ſecandum. Sed quod ſit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necesſitate talis materiæ, & non ſecundum electionem agentis: nam ſi artifex poſſet, faceret ex ferro ſerram, quæ rubiginem contrahere non poſſet. Deus autem qui eſt conditor hominis, omnipotens eſt. Vnde ademit ſuo beneficio ab homine primitus inſtituto, necesſitatem moriendi ex tali materia consequentem: quod tamen beneficium ſubtractum eſt per peccatum primorum parentum. Et ſic mors eſt naturalis propter conditionem materiæ, & eſt pœnalis propter amisſionem diuini beneficij præſeruantis à morte.

li. 2. text. 11. & ſeq. t. 2.

Ad primum ergo dicendum quod ſimilitudo illa hominis ad alia animalia attenditur, quantum ad conditionem

tionem materiæ, ideſt, quantum ad corpus ex contrariis compoſitum , non autem quantum ad formam. Nam anima hominis eſt immortalis , brutorum vero animalium animæ ſunt mortales.

Ad tertium dicendum, quod primi parentes fuerunt à Deo inſtituti, non ſolum ſicut quædam perſonæ ſingulares , ſed ſicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad poſteros deriuandæ , ſimul cum beneficio diuino præſeruante à morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in poſteris tali beneficio deſtituta, mortem incurrit.

Ad quartum dicendum , quod aliquis defectus ex peccato conſequitur dupliciter. Vno modo , per modum pœnæ taxatæ à iudice. Et talis defectus æqualis debet eſſe in his ad quos ęqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus eſt, qui ex huiuſmodi pœna per accidens conſequitur : ſicut , quod aliquis pro culpa ſua excæcatus cadat in via. Et talis defectus culpæ non proportionatur , nec ab homine iudice penſatur , qui non poteſt fortuitos euentus præcognoſcere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei reſpondens, fuit ſubtractio diuini beneficij : quo rectitudo & integritas humanæ naturæ conſeruabatur. Defectus autem conſequentes ſubtractionem huiuſmodi beneficij, ſunt mors & aliæ pœnalitates præſentis vitæ. Et ideo non oportet huiuſmodi pœnas æquales eſſe in his, ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus præſcius eſt omnium futurorum euentuum ex diſpoſitione diuinæ præſcientiæ & prouidentiæ , huiuſmodi pœnalitates diuerſimode in diuerſis inueniuntur , non quidem propter aliqua merita vel demerita præcedentia hanc vitam, vt Origenes
lib.1.Periarchon. c.7.& 8. tom.4. poſuit *. Hoc enim eſt contra id quod dicitur Rom.9. Cum nondum aliquid boni aut mali egiſſent. Et etiam eſt contra hoc quod in primo oſtenſum eſt †, quod anima non eſt creata ante corpus. Sed vel in pœnam
† q.47.a.2.& q.75.a.7. & q.90. art.4. paternorum peccatorum , in quantum filius eſt quædam res patris , vnde frequenter parentes puniuntur in prole. Vel etiam propter remedium ſalutis eius, qui huiuſmodi pœnalitatibus ſubditur , vt ſcilicet per hoc à peccatis arceatur : aut etiam de virtutibus non ſuperbiat, & per patientiam coronetur.

Ad quintum dicendum , quod mors dupliciter poteſt conſiderari. Vno modo ſecundum quod eſt quoddam malum humanæ naturæ. Et ſic non eſt ex Deo, ſed eſt defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo poteſt conſiderari ſecundum quod habet quamdam rationem boni , prout ſcilicet eſt quædam

iuſta

iusta pœna: & sic est à Deo. Vnde Aug. dicit in lib. Retractationum †, quod Deus non est auctor mortis, *li.1.c.21.* nisi in quantum est mors pœna. *cir. med.*

Ad sextum dicendum, quod sicut August. dicit 15. *& c. 26.* de ciuitate Dei *, Quemadmodum iniusti male vtun- *cir princ.* tur non tantum malis, verum etiam bonis: ita iusti *tom.1.* bene vtuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc **li.15.c.6* fit, vt & mali male lege vtantur, quamuis lex sit bo- *habetur* num; & boni bene moriantur, quamuis sit mors ma- *implicite* lum. In quantum igitur sancti bene morte vtuntur, fit *tom.5.* eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum, quod mors dupliciter accipi potest. Vno modo pro ipsa priuatione vitæ: & sic mors sentiri non potest, cum sit priuatio sensus & vitæ. Et sic non est pœna sensus, sed pœna damni. Alio modo, secundum quod nominat ipsam corruptionem, quæ terminatur ad priuationem prædictam. De corruptione autem, sicut & de generatione, dupliciter loqui possumus. Vno modo, secundum quod est terminus alterationis. Et sic in ipso instanti, in quo primo priuatur vita, dicitur inesse mors. Et secundum hoc etiam mors non est pœna sensus. Alio modo corruptio potest accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori dum mouetur in mortem: sicut & dicitur aliquid generari, dum mouetur in generatum esse, & sic mors potest esse afflictiua.

Ad octauum dicendum, quod sicut August. dicit * *lib.12.c.* super Genes. ad literam, quamuis annos multos primi *32. sed* parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœpe- *non his* runt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, *verbis* acceperunt. *formali-*

Art. 2. *Vtrum conuenienter particulares pœnæ primo- ter, t.4.* *rum parentum determinentur in scriptura?* 797

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in- *2. dist.29.* conuenienter particulares pœnæ primorum pa- *art.5.* rentum determinentur in scriptura. Non enim debet assignari vt pœna peccati, id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, vt videtur, etiam sine peccato. Hoc enim requirit dispositio fœminei sexus, vt proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subiectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexus, & imperfectionem muliebris. Germinatio etiam spinarum & tribulorum, ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt conuenientes pœnæ primi peccati.

¶ 2. Præterea, Id quod pertinet ad dignitatem alicuius, non videtur ad pœnam eius pertinere. Sed multipli

tiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

¶ 3. Præterea, Pœna peccati primorum parentum ad omnes deriuatur, sicut de morte dictum est *. Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt conuenientes pœnæ primi peccati.

art.præc.

¶ 4. Præterea, Locus paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conueniens hominis pœna, quod à paradiso excluderetur.

¶ 5. Præterea, Locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reuerteretur, scilicet Cherubim, & gladius flammeus atque versatilis.

¶ 6. Præterea, Homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, & ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitę interdicitur, cum dicitur Gen. 3. Videte ne forte sumat de ligno vitæ, & viuat in æternum.

¶ 7. Præterea, Insultare misero videtur misericordiæ, & clementiæ repugnare: quæ maxime in scriptura Deo attribuitur, secundum illud Psal. 144. Miserationes eius super omnia opera eius. Ergo inconuenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus per peccatum iam in miseriam deductis: vbi dicitur, Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est sciens bonum & malum.

¶ 8. Præterea, Vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut & cibus, secundum illud 1. ad Timoth. vltimo, Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus. Ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam & vestitus attribui debuit. Inconuenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

¶ 9. Præterea, Pœna quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo, quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur, alioquin per pœnam non deterreretur quis à peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt, quod eorum oculi aperirentur, vt dicitur Genes. 3. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconuenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

IN contrarium est, quod huiusmodi pœnæ sunt diuinitus taxatæ à Deo, qui omnia facit in numero, pondere & mensura, vt dicitur Sap. 11.

RE

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, primi parentes propter suum peccatum priuati sunt beneficio diuino, quo humanæ naturæ integritas in eis conseruabatur: per cuius subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primo quidem, quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi: quod significatur Genes. 3. cum dicitur, Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis. Et quia ad illum statum primæ innocentiæ per seipsum redire non poterat, conuenienter opposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo statui competebant, scilicet à cibo, ne sumeret de ligno vitæ: & à loco. Collocauit enim Deus ante paradisum Cherubim, & flammeum gladium. Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quæ naturæ conueniunt tali beneficio destitutæ. Et hoc quidem & quantum ad corpus, & quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna secundum duo, propter quæ viro coniungitur, quæ sunt generatio prolis, & communicatio operum pertinentium ad domesticam conuersationem. Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter. Primo quidem, quantum ad tædia quæ sustinet portando prolem conceptam. Et hoc significatur cum dicitur, Multiplicabo ærumnas tuas, & conceptus tuos. Et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo. Et quantum ad hoc dicitur, In dolore paries. Quantum vero ad domesticam conuersationem, punitur secundum hoc quod subiicitur dominationi viri: per hoc quod dicitur, Sub viri potestate eris. Sicut autem ad mulierem pertinet, vt subdatur viro in his quæ ad domesticam conuersationem pertinent: ita ad virum pertinet quod necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem, per terræ sterilitatem, cum dicitur, Maledicta terra in opere tuo. Secundo, per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit. Vnde dicitur, In labore comedes de ea cunctis diebus vitæ tuæ. Tertio, quantum ad impedimenta quæ proueniunt terram colentibus. Vnde dicitur, Spinas & tribulos germinabit tibi. Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur. Primo quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum. Vnde dicitur, Aperti sunt oculi amborum, & cognouerunt se esse nudos. Secundo, quan-

* art. præc.

tum ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur, Ecce Adam factus est quasi vnus ex nobis. Tertio, quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quod ei dictum est, Puluis es & in puluerem reuerteris. Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod in statu innocentiæ fuisset partus absque dolore. Dicit enim Aug. in 14. de Ciuit. Dei *, Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret: ita ad fœtandum, & concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius vsus naturam vtramque coniungeret *. Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, & eius gubernator extitisset: sed prout mulier contra propriam voluntatem, nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem & tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam: quia scilicet propter eorum exortum, nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret, vt Augustinus dicit super Genes. ad literam, quamuis Alcuinus dicat *, quod ante peccatum terra omnino spinas & tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

lib. 14. c. 26. circa med. t. 5.

** Innuit Aug. lib. de Gen. ad liter. c. 37. t. 3.*

li. 3. c. 18 tom. 3.

Ad secundum dicendum, quod multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fœtum conceptum. Vnde signanter coniungitur, Multiplicabo ærumnas tuas & conceptus tuos.

Ad tertium dicendum, quod illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiatur, & cum dolore pariat, præter beatam Virginem, quæ sine corruptione concepit, & sine dolore peperit: quia eius conceptio non fuit secundum legem naturæ à primis parentibus deriuata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet, vt quicunque terram operatur, in sudore vultus comedat panem. Et ipsi qui per se, agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur. Homo enim nascitur ad laborem, vt dicitur Iob 5. Et sic panem * ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

** fert. cum aliis in sudore vultus manducant.*

Ad

Ad quartum dicendum, quod locus ille paradisi terrestris, quamuis non seruiat homini ad vsum, seruit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse priuatum, & dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum cœlestem, quo aditus homini præparatur per Christum.

Ad quintum dicendum, quod saluis spiritualis sensus mysteriis, ille locus præcipue videtur esse inaccessibilis, propter vehementiam æstus in locis intermediis ex propinquitate solis. Et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur, propter proprietatem motus circularis huiusmodi æstum causantis. Et quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio angelorum, vt patet per Augustinum 3. de Trinit.* conuenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubin adiungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Vnde Augustinus dicit in vndecimo super Genes. ad litteram*, Hoc per cœlestes vtique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, vt per angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia. c. 4. t. 3. c. 40. in fi. tom. 3.

Ad sextum dicendum, quod homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Vnde quod dicitur, Et viuat in æternum, sumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini, vt in miseria huius vitæ diutius permaneret.

Ad septimum dicendum, quod sicut August. dicit 11. super Genes. ad litteram*, Verba hæc Dei non tam sunt primis parentibus insultantis, quam cæteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt: quia scilicet non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud ad quod factus fuerat conseruauit. c. 39. post m. d. t. 3.

Ad octauum dicendum, quod vestitus necessarius est homini secundum statum præsentis miseriæ, propter duo. Primo quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis, puta intemperati caloris & frigoris. Secundo, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat: in quibus præcipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant, quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, vt in primo dictum est*. Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis, quæ ad 1. 2. q. 97 ar. 2.

confusionem induceret, Vnde dicitur in Genes. Erat autem vterque nudus, Adam scilicet & vxor eius; & non erubescebant. Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, & ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum, quod sicut Augustinus dicit vndecimo super Genes. ad litteram *, Non est credendum quod primi parentes essent producti clausis oculis: præcipue cum de muliere dicatur, quod vidit lignum quod esset pulchrum & bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum, & cogitandum: quod antea numquam aduerterant, scilicet ad inuicem concupiscendum, quod ante non fuerat.

innuitur lib 11. c. 31. circa prin. t. 3.

QVAESTIO CLXV.

De Tentatione primorum parentum, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de tentatione primorum parentum.

CIRCA quam quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum fuerit conueniens quod à diabolo homo tentaretur?

¶ Secundo, de modo & ordine illius tentationis.

798 Art. 1. *Vtrum fuerit conueniens, vt homo à diabolo tentaretur?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit conueniens, vt homo à diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli, & peccato hominis, secundum illud Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius. Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

¶ 2. Præterea, Deus præscius futurorum, sciebat quod homo per tentationem dæmonis in peccatum deiiceretur. Et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod nec fuerit conueniens quod permitteret eum tentari.

¶ 3. Præterea, Quod aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur: sicut & è contrario pertinere videtur ad præmium, quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Prouerb. 16. Cum placuerint domino viæ hominis, inimicos quoque eius conuertet ad pacem. Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconueniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

SED

SED contra est, quod dicitur Ecclesiastici 34. Qui tentatus non est, qualia scit?

RESPONDEO dicendum, quod diuina sapientia disponit omnia suauiter, vt dicitur Sapient. octauo, in quantum scilicet sua prouidentia singulis attribuit, quæ eis competunt secundum suam naturam: quia vt dicit Dion. quarto cap. de diuinis nom. * Prouidentię non est naturam corrumpere, sed saluare. Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ, vt ab aliis creaturis iuuari vel impediri possit. Vnde conueniens fuit, vt Deus hominem in statu innocentiæ & tentari permitteret per malos angelos, & iuuari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum, vt nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat. *inter me. & fin.*

Ad primum ergo dicendum, quod supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inueniri: non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi iam depravati per culpam. Et ideo conueniens fuit, vt homo per angelum malum tentaretur ad peccandum, sicut etiam secundum ordinem naturæ per angelum bonum promouetur ad perfectionem. Angelus autem à suo superiori, scilicet à Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci: quia sicut dicitur Iacobi primo, Deus intentator malorum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset deijciendus, ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius, vt propriæ voluntati relinqueretur, secundum illud Eccl. 15. Deus reliquit hominem in manu consilij sui. Vnde August. dicit 11. super Genes. ad litteram *. Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene viuere, quia nemo male viuere suaderet: cum & in natura posse, & in potestate haberet velle non consentire suadenti. *ca. 4. in med. t. 3.*

Ad tertium dicendum, quod impugnatio, cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentiæ poterat absque omni difficultate tentationi resistere: & ideo impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit.

Art. 2. *Vtrum fuerit conueniens modus & ordo primæ tentationis?* 799

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit conueniens modus & ordo primæ tentationis. *3 q. 41 a. 4. cor.*

 tionis.

tionis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat superior homine, ita & vir erat perfectior muliere. Sed peccatum peruenit ab angelo ad hominem, Ergo pari ratione debuit peruenire à viro in mulierem, vt scilicet mulier per virum tentaretur, & non è conuerso.

¶ 2. Præterea, Tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minus sensibilibus quam intelligibilibus inhærentes, conuenientius fuisset, quod solum spirituali tentatione homo tentaretur, quam exteriori.

¶ 3. Præterea, Non potest conuenienter aliquis malum suggerere, nisi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent maiorem apparentiam boni, quam serpens. Non ergo conuenienter tentatus fuit homo à diabolo per serpentem.

¶ 4. Præterea, Serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec pœna. Ergo inconuenienter inducitur serpens esse calidior cunctis animalibus, vel prudentissimus omnium bestiarum, secundum aliam translationem. Inconuenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, & à Deo punitus.

SED contra est, quod id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati inuenitur ordo primæ tentationis, in quantum videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur peccati concupiscentia; in ratione inferiori quæ signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quæ signatur per virum, consensus peccati, vt
c.12. & 13. August. dicit 12. de Trinit. * Ergo congruus fuit ordo primæ tentationis.

RESPONDEO dicendum, quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiua scilicet, & sensitiua. Et ideo diabolus in tentatione hominis vsus est incitamento ad peccandum dupliciter. Vno modo, ex parte intellectus, in quantum promisit diuinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensus: & sic vsus est his sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem; partim vero in eodem genere, tentans mulierem per serpentem: partim vero ex genere propinquo, proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiiciendum virum: tum quia mulier erat infirmior viro, vnde magis seduci poterat: tum etiam propter coniunctionem eius ad virum maxime per eam diabolus poterat virum seducere. Non tamen est eadem ratio principalis agentis, & instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius: quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad secundum dicendum, quod suggestio, qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine, quam suggestio exterior: quia per suggestionem interiorem immutatur à diabolo saltem hominis phantasia: sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum. Et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit vndecimo super Genesim ad litteram *, non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret, Sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est. *cap. 3. in pr. to. 3.*

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit vndecimo * super Genesim ad litteram, serpens dictus est prudentissimus vel callidissimus, propter astutiam diaboli, qui in illo agebat dolum. Sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus mouet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat, qui ex illo fiebant ad mulierem: neque enim conuersa credenda est anima eius in naturam rationalem: quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini sicut asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini: nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. Vnde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit; quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur. Et sicut Aug. dicit in lib.* super Genes. contra Manichæos, Nunc quidem eius pœna, scilicet diaboli, dicitur, qua nobis cauendus est, non ea quæ vltimo iudicio reseruatur. Per hoc enim quod ei dicitur, Maledictus es in- *cap. 29. in prin. t. 3.* *li. 2. c. 17. in med. tom. 1.*

ter omnia animantia & bestias terræ: pecora illi præponuntur, non in potestate, sed in conseruatione naturæ suæ: quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cælestem, quam numquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei. Pectore & ventre repes, secundum aliam litteram *. Vbi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animi. Nomine autem ventris significatur carnale desiderium, quia hæc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur, Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ: duobus modis intelligi potest: vel ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deceperis, id est peccatores, qui terræ nomine significantur. Vel certe tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod est curiositas. Terram enim qui manducat, profunda & tenebrosa penetrat. Per hoc autem, quod inimicitiæ ponuntur inter ipsum & mulierem, ostenditur nos non posse à diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem in homine gerit siue ostendit. Semen autem diaboli est peruersa suggestio, semen mulieris, fructus boni operis, quo peruersæ suggestioni resistit. Et ideo obseruat serpens plantam mulieris, vt si quando in illicita labitur, delectatio illam capiat. Et illa obseruat caput eius, vt eum in ipso initio malæ suasionis excludat.

* Aug. habet ad verbum lib. 2. de Gen. cont. Manich. c. 17. & 18 to. 1.

QVAESTIO CLXVI.

De studiositate, in duos articulos diuisa.

POstea considerandum est de studiositate & curiositate sibi opposita.

CIRCA studiositatem autem quæruntur duo:

¶ Primo, quæ sit materia studiositatis.

¶ Secundo, vtrum sit pars temperantiæ?

Art. 1. *Vtrum materia studiositatis sit propriè cognitio?*

800

AD primum sic proceditur. Videtur, quod materia studiositatis non sit propriè cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere, ad hoc quod rectè faciat quod est faciendum. Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis, cognitio.

su. q. 160. art. 2. co. et infra, q. 167. a. 1 cor.

¶ 2. Præterea, Studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quæ à cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, & circa alia huiusmodi quæ pertinent

pertinent ad corpus. Vnde Apostolus dicit ad Rom. 13. Carnis curam ne feceritis in desideriis. Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

¶ 3. Præterea, Hieremiæ sexto dicitur. A minore vsque ad maiorem omnes auaritiæ student. Sed auaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem diuitiarum, vt supra dictum est *. Ergo studiositas, quæ à studio dicitur, non est proprie circa cognitionem. q. 1. 18. 1. 2.

SED contra est, quod dicitur Prouerbiorum vigesimo septimo. Stude sapientiæ, fili mi, & lætifica cor meum, vt posis respondere exprobranti sermonem. Sed eadem studiositas est quæ laudatur vt virtus, & ad quam lex inuitat. Ergo studiositas est proprie circa cognitionem.

RESPONDEO dicendum, quod studium proprie importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Vnde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea, in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, & per posterius quæcumque alia, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam, circa quam primo & principaliter sunt: sicut fortitudo, pericula mortis, & temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiæ studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum, quod ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quæ afficitur, secundum illud Matth. 6. Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Et quia circa ea quibus caro fouetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fouetur, vt scilicet homo inquirat, qualiter homo optime possit carni suæ subuenire. Et secundum hoc curiositas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent, ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod auaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quædam peritia terrenarum rerum. Et secundum hoc, studium attribuitur his quæ ad auaritiam spectant.

Art. 2. *Vtrum studiositas sit pars temperantiæ?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod studiositas non sit pars temperantiæ. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed vniuersaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, vt patet per
lib. 4. Eth. cap. 4. Philosophum *, qui frequenter sic vtitur nomine studiosi. Ergo studiositas est generalis virtus, & non est pars temperantiæ.

art. prac. ¶ 2. Præterea, Studiositas, sicut dictum est *, ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiua animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiua. Vnde & solicitudo est actus prudentiæ, vt
q. 74. a. 9 supra habitum est*. Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

¶ 3. Præterea, Virtus quæ ponitur pars alicuius principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum: quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrænatione, vnde magis opponitur vitio quod est in excessu. Nomen autem studiositatis sumitur è contrario ex applicatione animæ ad aliquid. Vnde magis videtur opponi vitio quod est in defectu scilicet negligentiæ studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati. Vnde propter horum simi-
lib. 10. c. 18. inst pit sapiēt. circ. prin. litudinem dicit Isidorus in lib. Etymol.*quod studiosus dicitur, quasi studiis curiosus. Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

SED contra est, quod August.* dicit in libro de
**c. 21. cir. pr. to. 1.* Moribus Eccles. Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ munus est. Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-
q. 141. a. 2. & 3. ctum est*, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum & venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid. Vnde & Phi-
tom. 3. losophus dicit in principio Metaph.*quod omnes homines naturaliter scire desiderant. Moderatio autem huiusmodi appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Vnde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundaria ei adiuncta vt principali virtuti, & comprehenditur sub
q. 160. a. 2 modestia, ratione superius dicta*.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est com-

completiua omnium virtutum moralium, vt dicitur in 6. Ethic. * In quantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtute pertinet, in tantum nomen studiositatis, quæ proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes deriuatur. c.vlt.t.5.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitiuæ virtutis imperatur à vi appetitiua, quæ est motiua omnium virium, vt supra dictum est *. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Vnum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, vt scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est, quod pertinet ad actum appetitiuæ virtutis, vt scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitiuam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis: vnde computatur inter virtutes morales. 1. 2. q. 9. art. 1.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in secundo Ethicorum, † ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod seruet se ab his ad quæ maxime inclinat natura. Et inde est quod quia natura præcipue inclinat ad timendum mortis pericula, & ad sectandum delectabilia carnis; ideo laus virtutis fortitudinis præcipue consistit in quadam firmitate persistendi contra huiusmodi pericula; & laus virtutis temperantiæ in quadam refrænatione à delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio: quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret. Et sic oportet vt laudabiliter homo huiusmodi appetitum refrænet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturæ corporalis, homo inclinatur ad hoc vt laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrenatione consistit: & secundum hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum, laus virtutis huiusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam: & ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti, quam secundum: nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas. Sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis. Vnde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi remouendo prohibens. c.vl.to.5.

QVAESTIO CXLVII.

De curiositate, in duos articulos diuisa.

POstea considerandum est de curiositate.
ET CIRCA hoc quæruntur duo.
¶ Primo, vtrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiua?
¶ Secundo, vtrum sit in cognitione sensitiua?

802 Art. 1. *Vtrum circa cognitionem intellectiuam possit esse curiositas?*

3. d. 35. q. 2. a. 3. q. 3. † c. 6. de el manando aa fi. to. 5. c. 4. pa. 4. n mul- tum re- more à fi.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod circa cognitionem intellectiuam non possit esse curiositas: quia secundum Philosophum in 2. Ethic. † in his quæ secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium & extrema. Sed cognitio intellectiua secundum se est bona. In hoc enim perfectio hominis videtur consistere, vt intellectus eius de potentia reducatur in actum: quod fit per cognitionem veritatis. Dicit etiam Dionys. * 4. de diu. nomin. quod bonum animæ humanæ est secundum rationem esse: cuius perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectiuam non potest esse vitium curiositatis.

¶ 2. Præterea, Illud per quod homo assimilatur Deo, & quod à Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis à Deo, est secundum illud Eccl. 1. Omnis sapientia à Domino Deo est. Et Sapient. septimo dicitur. Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, vt sciam dispositionem orbis terrarum, & virtutes elementorum, &c. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit: quia omnia nuda & aperta sunt oculis eius, vt habetur ad Hebr. quarto. Vnde primi Regum 2. dicitur, quod Deus scientiarum dominus est. Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectiuam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

Danielis sup. illud proposuit autem to. 5. & habetur in decreto dis. 37. c. qui de mensa. † 16. 2. c. 40 in pr. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Si circa aliquam intellectiuam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipue esset circa Philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum. Dicit enim Hieron. super Danielem *. Qui de mensa & vino regis noluerunt comedere, ne polluantur; si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat. Et Augustin. dicit in 2. de doctrina Christiana †, quod si qua vera Philosophi dixerunt, ab eis sunt tamquam ab iniustis

possesso-

possessoribus in vsum nostrum vendicanda. Non ergo circa cognitionem intellectiuam potest esse curiositas vitiosa.

SED contra est, quod Hieronymus dicit *. Nonne vobis videtur in vanitate sensus, & obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cœlum leuat? Sed vanitas sensus & obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectiuas scientias potest esse curiositas vitiosa.

** sup. illud ad Ep. 1. 4. non amplius ambuletis in vanitate sensus. &c.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum & studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, & aliter de appetitu & studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio per se loquendo, bona est; potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicuius consequentis, vel in quantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit (secundum illud primæ ad Corinth. octauo. Scientia inflat,) vel in quantum homo vtitur cognitione veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus, vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel pe[illegible]sitatem. Vno quidem modo, prout aliquis tend[illegible]o studio in cognitionem veritatis, prout per accidens coniungitur ei malum: sicut illi qui student ad scientiam veritatis, vt exinde superbiant. Vnde Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiæ *. Sunt qui desertis virtutibus, & nescientes quid sit Deus, & quanta sit maiestas, semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si vniuersam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime intentissimeque perquirant. Vnde tanta etiam superbia gignitur, vt in ipso cœlo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur. Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent: secundum illud Ierem. nono Docuerunt linguam suam loqui mendacium, vt inique agerent laborauerunt. Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus & studij ad discendam veritatem. Et hoc quadrupliciter. Vno modo, in quantum per studium minus vtile retrahuntur à studio, quod eis ex necessitate incumbit. Vnde Hieronymus dicit *. Sacerdotes dimissis Euangeliis & Prophetis, videmus comœdias legere, & amatoria Bucolicorum versuum verba cantare. Alio modo, in quantum studet aliquis addiscere ab eo à quo non licet; sicut patet de his qui aliqua futura à . dæmo

** q. præced. art. 1.*

** c. 21 ante med. to. 1.*

** ad Dama. de filio Prodigo, ante me. tom. 4.*

dæmonibus perquirunt, quæ eſt ſuperſtitioſa curio-
c.4. in fi. tom. 1. ſitas. Vnde Auguſtinus * dicit in lib. de vera religione. Neſcio an Philoſophi impedirentur à fide, vitio curioſitatis in percunctandis dæmonibus. Tertio, quando homo appetit cognoſcere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, ſcilicet ad co-
c.29. parum à pr. tom. 1. gnitionem Dei. Vnde Auguſtinus dicit in lib. de vera * religione, quod in conſideratione creaturarum non eſt vana & peritura curioſitas exercenda, ſed gradus ad immortalia & ſemper permanentia faciendus. Quarto modo, in quantum aliquis ſtudet ad cognoſcendam veritatem ſupra proprij ingenij facultatem: quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Vnde dicitur Eccleſiaſtici tertio. Altiora te ne quæſieris, & fortiora te ne ſcrutatus fueris, & in pluribus operibus eius ne fueris curioſus. Et poſtea ſequitur. Multos enim ſupplantauit ſuſpicio eorum, & in vanitate detinuit ſenſus eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum hominis conſiſtit in cognitione veri. Non tamen ſummum hominis bonum conſiſtit in cognitione cuiuſlibet veri, ſed in perfecta cognitione ſummæ veritatis, vt patet
c.7. & 8. tom.5. per Philoſoph. in 10. Ethic. * Et ideo poteſt eſſe vitium in cognitione aliquorum verorum, ſecundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionē ſummę veritatis, in qua conſiſtit ſumma felicitas.

Ad ſecundum dicendum, quod etſi ratio illa oſtendit quod cognitio veritatis ſecundum ſe bona ſit, non tamen per hoc excluditur quin poſsit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere: quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum eſſe.

Ad tertium dicendum, quod ſtudium Philoſophiæ ſecundum ſe eſt licitum, & laudabile, propter veritatem quam Philoſophi perceperunt, Deo illis reuelante, vt dicitur ad Romanos primo. Sed quia quidam Philoſophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apoſtolus dicit ad Coloſſ. ſecundo. Videte ne quis vos decipiat per philoſophiam & inanem fallatiam, * ſecundum traditionem hominum, & non ſecundum
inter pr. & med. illius. Chriſtum. Et Dionyſ. dicit in Epiſtola ad Polycarpum *, de quibuſdam philoſophis, quod diuinis non ſancte contra diuina vtuntur, per ſapientiam Dei tentantes expellere diuinam venerationem.

103 Art. 2. *Vtrum vitium curioſitatis ſit circa ſenſitiuam cognitionem?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod vitium curioſitatis non ſit circa ſenſitiuam cognitio-

nem

nem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactus & gustus. Sed circa tangibilia & gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ & gulæ. Ergo videtur quod nec circa ea quæ cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

¶ 2. Præterea, Curiositas videtur esse in inspectione ludorum. Vnde August. dicit in 6. Confess.* quod quodam pugnæ casu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos. Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa: quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in qua homo naturaliter delectatur, vt Philosophus dicit in sua poetria*. Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

cap.8.in med.to.1.

c.2.to.6.

¶ 3. Præterea, Ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, vt dicit Beda *. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum: quia sicut dicitur Eccles. decimo septimo. Vnicuique mandauit Deus de proximo suo. Ergo vitium curiositatis non est in huiusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

in 1. canone lo. cap. 1.

SED contra est, quod August. dicit in libro* de vera religione, quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Vt autem dicit Beda †. Concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, & in dignoscendis & carpendis vitiis proximorum: quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitæ, & concupiscentia carnis, contra quæ diuiditur, 1. Ioan. 2. videtur, quod vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

c.38. circa me. prari. pæ, to. 1.

† sup. illud 1. Io. Omne quod est in mundo aut est concupiscentia carnis, &c.

RESPONDEO dicendum, quod cognitio sensitiua ordinatur ad duo. Vno enim modo, tam in hominibus quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem: quia per huiusmodi cognitionem homines & alia animalia vitant nociua, & conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectiuam, vel speculatiuam, vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Vno modo, in quantum cognitio sensitiua non ordinatur in aliquid vtile, sed potius auertit hominem ab aliqua vtili consideratione. Vnde Augustin. dicit in decimo Confess.* Canem currentem post leporem iam non

c.35. parum ante fi. tom. 1.

specto,

ſpecto, cum in circo fit. At vero in agro ſi caſu transeam, auertit me fortaſsis ab aliqua magna cogitatione, atque ad ſe conuertit illa venatio. Et niſi iam mihi demonſtrata infirmitate mea, cito admoneas, vanus hebeſco. Alio modo, in quantum cognitio ſenſitiua ordinatur ad aliquod noxium: ſicut inſpectio mulieris ordinatur ad concupiſcendum, & diligens inquiſitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni ſenſibilium intendit ordinate, propter neceſsitatem ſuſtentandæ naturæ, vel propter ſtudium intelligendæ veritatis, eſt virtuoſa ſtudioſitas circa ſenſibilem cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria & gula ſunt circa delectationes, quæ ſunt in vſu rerum tangibilium. Sed circa delectationem cognitionis omnium ſenſuum eſt curioſitas, & vocatur concupiſcentia oculorum: quia oculi ſunt ad cognoſcendum in ſenſibus principales. Vnde omnia ſenſibilia videri dicuntur, vt

c.35.to.1. Auguſtinus dicit in decimolibro Confeſſ. Et ſicut Au-
† lib. 10. guſtinus ibidem ſubdit †, ex hoc euidentius diſcerni-
c.3 , ante tur quid voluptatis, quid curioſitatis agatur per ſen-
me.to.1. ſus, quod voluptas pulchra, ſuauia, canora, ſapida, lenia, ſectatur. Curioſitas autem etiam his contraria tentandi cauſa non ad ſubeundam moleſtiam, ſed experiendi noſcendique libidinem.

Ad ſecundum dicendum, quod inſpectio ſpectaculorum vitioſa redditur, in quantum per hoc homo fit

hom. 6. in pronus ad vitia vel laſciuiæ vel crudelitatis, per ea
Mat. non quæ ibi repræſentantur. Vnde Chryſoſtomus * dicit
remote à quod adulteros & inuerecundos conſtituunt tales in-
fin. tom. 2. ſpectiones.

Ad tertium dicendum, quod proſpicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad vtilitatem propriam, vt ſcilicet homo ex bonis operibus proximi prouocetur ad melius; vel etiam ad vtilitatem illius, vt ſcilicet corrigatur ſi quid ab eo agitur vitioſe, ſecundum regulam charitatis, & debitum officij, eſt laudabile: ſecundum illud ad Hebr. decimo. Conſiderate vos inuicem in prouocationem charitatis & bonorum operum. Sed quod aliquis intendat ad conſideranda vitia proximorum, ad deſpiciendum, vel detrahendum, vel ſaltem inutiliter inquietandum, eſt vitioſum. Vnde dicitur Prouerbiorum vigeſimo quarto. Ne inſidieris & quæras impietatem in domo iuſti, neque vaſtes requiem eius.

QVÆ

QVAESTIO CLXVIII.

De modestia, prout consistit in exterioribus corporis motibus, in quatuor articulos diuisa.

POstea considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse virtus & vitium.

¶ Secundo, vtrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi?

¶ Tertio, de peccato quod fit in excessu ludi.

¶ Quarto, de peccato ex defectu ludi.

Art. 1. *Vtrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus?* 8:4

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundum illud Psalm. 44. Omnis gloria eius filiæ regis ab intus, gloss.* id est, conscientia. Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa huiusmodi motus non potest esse virtus. 4. Eth. le. 16 prin. est Aug. hoc loc. t. 8.

¶ 2. Præterea, Virtutes non insunt nobis à natura, vt patet per Philosophum in 2. Ethicor.* Sed motus corporales exteriores insunt hominibus à natura, secundum quam quidam sunt velocis motus, & quidam tardi motus: & idem est de aliis differentiis exteriorum motuum: Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus. in pr. li. 2 eth. c. 5

¶ 3. Præterea, Omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut iustitia; vel circa passiones; sicut temperantia, & fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

¶ 4. Præterea, In omni opere virtutis est studium adhibendum, vt supra dictum est †. Sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum, est vituperabile. Dicit enim Ambrosius in 1. de Offic.* Est gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis, grauitatisque pondus, tranquillitatis vestigium: ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus. q. 166. a. 1. arg. 1. * cap. 18. circa me. tom. 1.

SED contra est, quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet

tinet ad decorem honestatis. Dicit enim Ambrosiu in primo de Officiis *, Sicut molliculum & infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem aut rusticum. Naturam imitemur, effigies eius formula disciplinę, forma honestatis est. Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

c.19. circa fi. l. 1.

RESPONDEO dicendum, quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quæ sunt hominis, per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles. Ad imperium enim rationis exteriora membra mouentur. Vnde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo. Vno quidem modo, secundum conuenientiam personæ. Alio modo, secundum conuenientiam ad exteriores personas, negotia, seu loca. Vnde dicit Ambros. in 1. de Officiis *, Hoc est pulchritudinem viuendi tenere, conuenientia cuique sexui & personæ reddere. Et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur, Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo, scilicet ornatum, qui respicit conuenientiam personæ: vnde dicit, quod est scientia circa decens in motu & habitudine; & bonam ordinationem, quæ respicit conuenientiam ad diuersa negotia, & ea quæ circumstant. Vnde dicit quod est experientia separationis, id est, distinctionis actionum.

Ibidem.

Ad primum ergo dicendum, quod motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundum illud Ecclesiastici decimonono, Amictus corporis, & risus dentium, & ingressus hominis, enuntiant de illo. Et Ambrosius dicit in 1. de Officiis *, quod habitus mentis, in corporis statu cernitur; & quod vox quædam animi est, corporis motus.

ca. 18. parum ant. med. l. 1.

Ad secundum dicendum, quod quamuis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturæ, potest suppleri ex industria rationis. Vnde Ambrosius dicit in primo * de Officiis, Motum natura informet. Si quid sane in natura vitij est, industria emendet.

cap. 18. a med. l. 1.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est †, exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipue attenditur secundum animæ passiones. Et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Vnde

in solut. ad 1. arg. praeced.

Ambrof. dicit in primo † de Officiis, quod hinc, fcilicet ex motibus exterioribus, homo cordis noſtri abſconditus, aut leuior, aut iactantior, aut turbidior, aut contra grauior, & conſtantior, & purior, & maturior, æſtimatur. Per motus etiam exteriores alij homines de nobis iudicium capiunt: ſecundum illud Eccleſiaſtici decimonono, Ex viſu cognoſcitur vir, & ab occurſu faciei cognoſcitur ſenſatus. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, ſecundum illud quod Auguſtin. dicit in regula *, In omnibus motibus veſtris nihil fiat, quod cuiuſquam offendat aſpectum, ſed quod veſtram deceat ſanctitatem. Et ideo moderatio exteriorum motuum poteſt reduci ad duas virtutes, quas Philoſoph. tangit in 4. Ethic. † In quantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quæ attenditur circa delectationes & triſtitias, quæ ſunt in verbis & factis, in ordine ad alios quibus homo conuiuit. In quantum vero exteriores motus ſunt ſigna interioris diſpoſitionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem veritatis, ſecundum quam aliquis talem ſe exhibet in verbis & factis, qualis eſt interius.

† c. 18. ante me. t. 1

* in 3. regula ante med. t. 1.

† c. 6. & 7. tom. 5.

Ad quartum dicendum, quod in compoſitione exteriorum motuum ſtudium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus vtitur, ita quod interiori diſpoſitioni non conueniant. Debet tamen tale ſtudium adhiberi, vt ſi quid in eis inordinatum eſt, corrigatur. Vnde Ambroſ. dicit in 1. de Officiis *, Ars deſit, non deſit correctio.

* c. 18. parum à med. t. 1.

805

Art. 2. *Vtrum in ludis poßit eſſe aliqua virtus?*

4. dis. 16. q. 4. art. 2 q. 1. ec. & 3. con. c. 25. & Iſa. 3. le. 5 princ. & 4. eth. lc. 16 tr.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in ludis non poſſit eſſe aliqua virtus. Dicit enim Ambr. in 1. de Offic.* Væ vobis qui ridetis, quia flebitis, ait Dominus. Non ſolum ergo profuſos, ſed etiam omnes iocos declinandos arbitror. Sed illud quod poteſt virtuoſe fieri, non eſt totaliter declinandum. Non ergo circa ludos poteſt eſſe virtus.

* lib. 1. c. 23. à med. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Virtus eſt quam Deus in nobis ſine nobis operatur, vt ſupra habitum eſt †. Sed Chryſ. * dicit, Non dat Deus ludere, ſed diabolus. Audi quid aliquando ludentes paſsi ſunt: Sedit populus manducare & bibere, & ſurrexerunt ludere. Ergo circa ludos non poteſt eſſe virtus.

† 1. 2. q. 55. a. 4.

* hom. 6. in Matt. à me. t. 2.

¶ 3. Præterea, Philoſoph. dicit in 10. Ethicor. † quod operationes ludi non ordinantur ad aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur, vt propter aliud eligens operetur: ſicut patet per Philoſophum in 3. Eth.

† c. 6. ante me t. tom. 5.

* c.4.‹.5. Eth.* Ergo circa ludos non poteſt eſſe aliqua virtus.
† ..vlt.in SED contra eſt, quod Auguſt. † dicit in ſecundo
ſin.t.1. Muſicæ, Volo tandem tibi parcas. Nam ſapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam. Sed iſta remiſsio animi à rebus agendis, fit per ludicra verba & facta. Ergo his vti interdum ad ſapientem &
*l.4. Eth. virtuoſum pertinet. Philoſophus * etiam ponit virtu-
c.8.t.5. tem eutrapeliæ circa ludos, quam nos poſſumus dicere iucunditatem.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non poteſt continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur: ita etiam eſt ex parte animæ, cuius etiam eſt virtus finita, ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando vltra modum ſuum in aliquas operationes ſe extendit, laborat, & ex hoc fatigatur: præſertim, quia in operationibus animæ ſimul etiam laborat corpus, in quantum ſcilicet anima intellectiua vtitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona ſenſibilia connaturalia homini. Et ideo quando anima ſupra ſenſibilia eleuatur, operibus rationis intenta, naſcitur exinde quædam fatigatio animalis, ſiue homo intendat operibus rationis practicæ, ſiue ſpeculatiuæ. Magis tamen ſi operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis à ſenſibilibus eleuatur: quamuis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ maior labor corporis conſiſtat. In vtriſque tamen tanto aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis ſoluitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis ſoluatur per animæ quietem. Quies
* 1.2.q. autem animæ eſt delectatio, vt ſupra habitum eſt *,
25.art.2. cum de paſsionibus ageretur. Et ideo oportet reme-
& q.31. dium contra fatigationem animalem adhiberi per ali-
a.1.ad 2. quam delectationem, intermiſſa intentione ad inſi-
* in coll- ſtendum ſtudio rationis. Sicut in collationibus * pa-
tion. 24. trum legitur, quod beatus Ioannes Euangeliſta, cum
c.21. quidam ſcandalizarentur quod eum cum diſcipulis ſuis ludentem inuenirent, dicitur mandaſſe vni eorum qui arcum gerebat, vt ſagittam traheret. Quod cum pluries feciſſet, quæſiuit vtrum hoc continue facere poſſet: qui reſpondit, quod ſi hoc continue faceret, arcus frangeretur. Vnde beatus Ioannes ſubintulit, quod ſimiliter animus hominis frangeretur, ſi numquam à ſua intentione relaxaretur. Huiuſmodi autem dicta vel facta, in quibus non quæritur niſi

dele

delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum vti, quasi ad quamdam animæ quietem. Et hoc est quod Philosophus * dicit in 4. Ethicorum, quod in huius vitæ conuersatione quædam requies cum ludo habetur. Et ideo oportet interdum aliquibus talibus vti Circa quæ tamen videntur tria esse præcipue cauenda: quorum primum & principale est, quod prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus, vel verbis turpibus, vel nociuis. Vnde Tullius * dicit in 1. de Offic. quod vnum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum. Aliud autem attendendum est, ne totaliter grauitas animæ resoluatur. Vnde Ambrosius † dicit in primo de Offic. Caueamus ne dum relaxare animum volumus, soluamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum. Et Tullius * dicit in 1. de Offic. quod sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena, sic in ipso ioco aliquod probi ingenij lumen eluceat. Tertio autem attendendũ est, sicut & in omnibus aliis humanis actionibus, vt congruat personę, & tempori, & loco; & secundum alias circumstantias debite ordinetur, vt scilicet sit & tempore & homine dignus, vt Tullius † dicit ibidem. Huiusmodi ergo secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus * eutrapeliam nominat. Et dicitur aliquis eutrapelus à bona conuersione: quia scilicet bene conuertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et in quantum per hanc virtutem homo refrænatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est *, iocosa debent congruere negotiis & personis. Vnde & Tullius † dicit in 1. Rhetor. quod quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re noua aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit iocandi facultatem. Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Prouerb. 8. Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum. Vnde Ambros. * non excludit vniuersaliter iocum à conuersatione humana, sed à doctrina sacra. Vnde præmittit. Licet interdum honesta ioca ac suauia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula: quoniam in Scripturis sanctis nõ reperimus ea quemadmodum vsurpare possimus.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Chrysosto

* c. 8. to. 5.
* in c. de Scurrilitate, & Facetia, in princ. † c. 20. in pr. tom. 1. * immediate ante cap. de Scurril.
loco iam dicto.
in cor. ar. lib. 1. de inuentione inter pr. & me.
lib 1. de Offic. ca. 23. in pr. tom. 1.

sostomi est intelligendum de illis qui inordinate ludis vtuntur, & præcipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt. Sicut de quibusdam dicitur Sapient. 15. AEstimauerunt esse ludum vitam nostram: contra quos dicit Tullius in 1. de Offic. Non ita generati à natura sumus, vt ad ludum & iocum facti esse videamur, sed ad seueritatem potius, & ad quædam studia grauiora atque maiora.

in c. Fontem on. nu esse modestiæ, vt appetitu obediat rationi.

Ad tertium dicendum, quod ipsæ operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquē finem, sed delectatio quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem & quietē. Et secundum hoc, si fiat moderate, licet vti ludo. Vnde Tullius dicit * in 1. de Offic. Ludo & ioco vti quidem licet, sed sicut somno & quietibus cæteris, tum quum grauibus seriisque rebus satisfecerimus.

eod. in loco nunc proxime citato.

Art. 3. *Vtrum in superfluitate ludi possit esse peccatum?*

806

4. Eth. lec. 16. col. 1. & 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non dicitur esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat à peccato. Multa enim si serio fierent, grauia peccata essent, quæ quidem ioco facta, vel nulla, vel leuia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

cap. 31.

¶ 2. Præterea, Omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, vt Greg* dicit 31. Moral. Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

¶ 3. Præterea, Maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio vterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores: quod videtur esse falsum. Legitur * enim in vitis patrum, quod beato Paphnutio reuelatum est, quod quidam ioculator futurus erat sibi consors in vita futura.

in 1. p. in cap. de S. Paphnutio f. 23. in pr. lib.

SED contra est, quod super illud Prouerb. 14. Risus dolori miscebitur, & extrema gaudij luctus occupat: dicit gloss. † luctus perpetuus. Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus, & inordinatum gaudiū. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

† gl. interlin. ibid.

RESPONDEO dicendum, quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluū dicitur quod regulam rationis excedit. Diminutum au-

tem

tem dicitur aliquid secundum quod deficit à regula rationis. Dictum est autem *, quod ludicra siue iocosa verba vel facta, sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur, quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum: quod quidem iocandi genus secundum Tullium dicitur esse illiberale *, petulans, flagitiosum, obscœnum, quando scilicet vtitur aliquis causa ludi turpibus verbis vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum: quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quod excessus in ludo est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum: puta cum aliqui vtuntur ludo vel temporibus vel locis indebitis, aut etiam præter conuenientiam negotij seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum, cuius delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra præceptum Dei vel Ecclesiæ, talibus ludis vti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale: puta si aliquis non tantum afficitur ad ludum, quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

art. præc.

lib. 1. de Offi. c. de Scurrilitate, & Facetia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem: quia scilicet in iniuriam alicuius fiunt. Quam quidem intentionem excludit ludus, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius: & in talibus ludus excusat à peccato, vel peccatum diminuit. Quædam vero sunt quæ secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio, & similia. Et talia non excusantur per ludum, quinimo ex his ludus redditur flagitiosus & obscœnus.

Ad secundum dicendum, quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Greg. * dicit esse filiam gulæ. Vnde Exod. 32. dicitur, Sedit populus manducare & bibere, & surrexerunt ludere.

lib. 31. Mor. c. 31.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, ludus est necessarius ad conuersationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt vtilia conuersationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo vtantur, id est, non vtendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, & non adhibendo ludum negotiis, & temporibus indebitis. Et quamuis in rebus

art. præc.

hu

humanis non vtantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad ſeipſos & ad Deum, alias habent ſerioſas & virtuoſas operationes, puta dum orant, & ſuas paſsiones & operationes componunt, & quandoque etiam pauperibus eleemoſynas largiuntur. Vnde illi qui moderate eis ſubueniunt, non peccant, ſed iuſte faciunt, mercedem miniſterij eorum eis tribuendo. Si qui autem ſuperflue ſua in tales conſumunt, vel etiam ſuſtentant illos hiſtriones qui illicitis ludis vtuntur, peccant, quaſi eos

tra. 1co. in lo. pæ-rũ ante me. l. t. 9. in peccato fouentes. Vnde Aug. * dicit ſuper Ioannem, quod donare res ſuas hiſtrionibus, vitium eſt immane, non virtus: niſi forte aliquis hiſtrio eſſet in extrema neceſsitate, in qua eſſet ei ſubueniendum. Dicit enim

† refertur diſt 86. c. Paſ c. 808 Ambroſ. in lib. † de Officiis, Paſce fame morientem. Quiſquis enim paſcendo hominem ſeruare poteris, ſi non paueris, occidiſti.

Art. 4. *Vtrum in defectu ludi conſiſtat aliquod peccatum?*

4. Eth. le. 16. co. vl. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod in defectu ludi non conſiſtat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti. Sed Auguſt. *

l. de vera & fal. pæ. cap. 15 à med. t. 4. dicit, de pœnitente loquens. Cohibeat ſe à ludis, & à ſpectaculis ſeculi, qui perfectam vult conſequi remiſsionis gratiam. Ergo in defectu ludi non eſt aliquod peccatum.

¶ 2 Præterea, Nullum peccatum ponitur in commendatione ſanctorum. Sed in commendatione quorundam ponitur quod à ludo abſtinuerunt. Dicitur enim Hierem. 15, Non ſedi in conſilio ludentium. Et Tobiæ tertio dicitur, Nunquam ludentibus miſcui me, neque cum his qui in leuitate ſenſus ambulant, participem me præbui. Ergo in defectu ludi non poteſt eſſe peccatum.

¶ 3. Præterea, Andronicus ponit auſteritatem, quam inter virtutes numerat, eſſe habitum, ſecundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab his recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

lib 2. c. 7. & l. 4. c. 2. tom. 5. SED contra eſt, quod Philoſ. * in 2. & 4. Ethic. ponit defectum in ludo eſſe vitioſum.

RESPONDEO dicendum, quod omne quod eſt contra rationem in rebus humanis, vitioſum eſt. Eſt autem contra rationem, vt aliquis ſe aliis oneroſum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, & etiam delectationes aliorum impedit. Vnde Seneca dicit, Sic te geras ſapienter, vt nullus te habeat tanquam

aſpe

asperum, nec contemnat quasi vilem. Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquod ridiculum, & dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, & dicuntur duri, & agrestes, vt Philos. * dicit in 4. Ethic. Sed quia ludus est vtilis propter quietem & delectationem, delectatio autem & quies non propter se quæruntur in humana vita, sed propter operationem, vt dicitur in decimo † Ethic. ideo defectus ludi minus est vitiosus, quam ludi superexcessus. Vnde Philos. * dicit in 9. Ethicor. quod pauci amici propter delectationem sunt habendi: quia parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo.

lib. 4. c. 8. parum à prin. c. 5. *l. 10. c. 6. to. n. 5.* *l. 9. c. 10 à me t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem, quod in eis ludus diminuatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis, cuius status magis luctum requirebat. Vnde subdit, Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me. Quod autem dicitur Tobiæ 3. pertinet ad ludum superfluum: quod patet ex eo quod sequitur, Neque cum his qui in leuitate ambulant, participem me præbui.

Ad tertium dicendum, quod austeritas secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas & inordinatas. Vnde videtur pertinere ad affabilitatem, quam * Philos. amicitiam nominat: vel ad eutrapeliam siue iucunditatem, Et tamen nominat & diffinit eam sic secundum conuenientiam ad temperantiam, cuius est delectationes reprimere.

li. 4. Eth. c. 6. t. 5.

QVÆSTIO CLXIX.

De modestia in exteriori apparatu, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exteriori apparatu. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus & vitium?

¶ Secundo, vtrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu?

Sup. inf. q. 187 a. 6 c. & quol. 10. a. 14. & opusc. 58. cap. 8. & Mat. 10. co. 4. & 1. Eth. le. 2. c. 3. & 4

Art. 1. *Vtrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus & vitium?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus & vitium.

Exterior enim ornatus non inest nobis à natura, vnde & secundum diuersitatem temporum & locorum variatur. Vnde Augustinus dicit * in 3. de Doctr. Christian. quod talares & manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat? nunc autem honesto loco natis, non eas habere flagitium est. Sed sicut Philosophus † dicit in 2. Ethicor. naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa huiusmodi non est virtus & vitium.

li. 3. c. 12. circ fi. t. 3.

lib. 2. in prin. t. 5.

¶ 2. Præterea, Si circa exteriorem cultum esset virtus & vitium, oporteret quod etiã superfluitas in talibus esset vitiosa, & etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa: quia etiam sacerdotes & ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus vtuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus: quia in laudem quorundam dicitur ad Hebræos 11. Circuierunt in melotis & in pellibus caprinis. Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus & vitium.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa huiusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus Theologica, quæ habet Deum pro obiecto. Nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas * Phil. tangit. Ergo videtur quod circa huiusmodi cultum non possit esse virtus & vitium.

li. 2. Eth. c. 7. t. 5.

SED contra, Honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas. Dicit * enim Ambr. in 1. de Offic. Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis quam expetitus, non pretiosis, & albentibus adiutus vestimentis, sed communibus: vt honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori. Ergo in exteriori cultu pôtest esse virtus & vitium.

li. 1. c. 19. post med. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod in ipsis rebus exterioribus, quibus homo vtitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate vtitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter. Vno quidem modo per comparationem ad consuetudinem hominum, cum quibus aliquis viuit. Vnde dicit * Augustinus in 3. Confes. Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diuersitate vitanda sunt, vt pactum inter se ciuitatis aut gentis, consuetudine vel lege firmatum, nullius ciuis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim omnis pars est suo vniuerso non congruens. Alio modo potest esse immoderantia in vsu talium rerum ex inordinato affectu vtentis:

lib. 3. c. 8. non mul. rum à pr tom. 1.

ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinose talibus vtatur, siue secundum consuetudinem eorum cum quibus viuit, siue etiam præter eius consuetudinem. Vnde August. dicit * in 3. de doctr. Christ. In vsu rerum abesse oportet libidinem, quæ non solum ipsa eorum inter quos viuit consuetudine nequiter abutitur, sed etiam sæpe fines eius egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat. Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Vno modo, per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes & alia huiusmodi pertinent ad quendam ornatum. Vnde Gregor. dicit * in quadam Homilia, Sunt nonnulli, qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum: quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quod diues qui torquebatur apud inferos, bysso & purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa, (scilicet excedentia proprium statum) nisi ad inanem gloriam quærit. Alio modo, secundum quod homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio, secundum quod nimiam solicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiam si non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum, scilicet humilitatem: quæ excludit intentionem gloriæ. Vnde dicit, quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus & præparationibus. Et per se sufficientiam, quæ excludit intentionem deliciarum. Vnde dicit, quod per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet; & determinatiua eorum quæ ad viuere conueniunt: secundum illud Apostoli primæ ad Timoth. vlt. Habentes alimenta & quibus tegamur, his contenti sumus. Et simplicitatem, quæ excludit superfluam solicitudinem talium. Vnde dicit, quod simplicitas est habitus cōtentus his quæ contingunt. Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Vno quidem modo, ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem, ad hoc quod exteriori cultu vtatur secundum quod oportet. Vnde Philosophus * dicit in septimo Ethicorum, quod ad mollitiem pertinet quod aliquis trahat vestimentum per terram, vt non laboret eleuando ipsum. Alio modo, ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat. Vnde dicit Au-

Li. 3. c. 12. in fi. t. 3.

Ho. 40. in eu. inter princ. & med.

l. 2. c. 7. & med. t. 5.

l.2.c.19. gust. in lib. * de Sermone Domini in monte, Non in
in me.c.4 solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed
etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam;
& eo periculosiorem, quo sub nomine seruitutis Dei
li 4. c.7 decipit. Et Philos. dicit * in 4. Ethicor. quod super-
circa fir. abundantia, & inordinatus defectus ad iactantiam
præcipue. pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis ipse cultus exterior non sit à natura, tamen ad naturalem rationem pertinet, vt exteriorem cultum moderetur. Et secundum hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad secundum dicendum, quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus, quam cæteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerij, vel cultus diuini. Et ideo in eis non est vitio-
l.3.c.12. sum. Vnde August. dicit * in tertio de Doctrina Chri-
in prin. stiana, Quisquis sic vtitur exterioribus rebus, vt me-
tom.3. tas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat: aut aliquid significat, aut flagitiosus est: dum scilicet propter delitias, aut ostentationem talibus vtitur. Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum: non tamen semper qui vilioribus quam cæteri vestibus vtitur, peccat. Si enim hoc faciat propter iactantiam vel superbiam, vt se cæteris præferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet. Vnde August. dicit
l.3.c.12. in lib. 3. de Doctrina Christiana *, Quisquis restrictius
cir. prin. rebus prætereuntibus vtitur, quam se habent mores
tom.3. eorum cum quibus viuit, aut temperatus, aut super-
**gl. or. su-* stitiosus est. Præcipue autem competit vilibus vesti-
per illud mentis vti his, qui alios & verbo & exemplo ad pœni-
Matt. 3. tentiam hortantur: sicut fecerunt prophetæ, de qui-
Ipse autē bus Apostolus ibi loquitur. Vnde quædam glos. * dicit
Io. habe- Matth. 3. Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœni-
bat vesti- tentiæ prætendit.
mentum. Ad tertium dicendum, quod huiusmodi exterior
† l.4.Eth. cultus indicium quoddam est conditionis humanæ. Et
c.7.' 5. ideo excessus, & defectus, & medium, in talibus reduci
809 possunt ad virtutem veritatis: quam † Philosop. ponit
Op. 57. c. circa facta & dicta, quibus aliquid de statu hominis
8. & 15. significatur.

3. fin. & Art. 2. *Vtrum ornatus mulierum sit sine peccato?*

1. Cor. 7. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod orna-
le. 7. c. 1. tus mulierum non sit fine peccato mortali. Omne
& 2. enim quod est contra præceptum diuinæ legis, est

pecca

peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum diuinæ legis. Dicitur enim 1.Pet.3. Quarum, scilicet mulierum, sit non extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus. Vbi dicit gloss.* Cypriani, Serico & purpura indutæ, Christum syncere induere non possunt. Auro & margaritis adornatæ,& monilibus,ornamenta mentis & corporis perdiderunt. Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

In lib. de habitu virginũ, incipit Disciplina custos. nõ procul ante med. lib.

¶ 2. Præterea,Cyprianus dicit † in libro de habitu virginum, Non virgines tantum aut viduas,sed & nuptas: puta etiam omnes omnino fœminas admonendas,quod opus Dei, & factura eius, & plasma, adulterare nullo modo debeant, adhibito flauo colore, vel nigro puluere, vel rubore, aut quolibet lineamenta natiua corrumpente medicamine. Et postea subdit *, Manus Deo inferunt quando illud quod ille formauit, reformare contendunt.Impugnatio est ista diuini operis,præuaricatio est veritatis: Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit.De inimico tuo compta,cum illo pariter arsura. Sed hoc non debetur nisi peccato mortali.Ergo ornatus mulieris nõ est sine peccato mortali.

*† Post me. illius, incipit, Disciplina custos. * Eod. lib. o nunc prexime dicto. Et Aug. lib. 4 de doct. Christ c. 21. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Sicut non congruit mulieri quod veste virili vtatur, ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu vtatur. Sed primum est peccatum. Dicitur enim Deuter. 22. Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri. Ergo etiam videtur, quod superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

SED contra est, quia secundum hoc videretur quod artifices huiusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

RESPONDEO dicendum, quod circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda, quæ supra communiter dicta * sunt circa exteriorem cultum; & insuper quoddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciuiam prouocat: secundum illud Prouerb. 7. Ecce, mulier occurrit illi ornatu meretricio, præparata ad decipiendas animas. Potest tamen mulier licite operam dare, ad hoc quod viro suo placeat, ne per eius contemptum in adulterium labatur. Vnde dicitur 1. ad Corinth. 7. quod mulier quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro. Et ideo si mulier coniugata ad hoc se ornet, vt viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illæ autem mulieres quæ viros non habent,

art. præc.

nec volunt habere, & sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum: quia hoc est dare eis incentiuum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent, vt alios prouocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam leuitate, vel etiam ex quadam vanitate propter iactantiam quandam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris. Vnde August. dicit * in epistola ad Posidium, Nolo vt de ornamentis auri vel vestis præproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque coniugati sunt, neque coniugari cupientes, cogitare debeant quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri vxoribus, vel mulieres maritis: nisi quod capillos nudare fœminas, quas etiam caput velare Apostolus iubet, nec maritatas decet. In quo tamen casu possent aliquæ à peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem: quamuis talis consuetudo non sit laudabilis.

Epist. 73. paulo à princ. t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * glossa ibidem dicit, mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros: & vt aliis placerent, se pulchre ornabant: quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus. Non autem prohibet mulieribus coniugatis ornari vt placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Vnde Apostolus 1. ad Timoth. 2. dicit, Mulieres in habitu ornato cum verecundia & sobrietate ornantes se, non intortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa. Per quod datur intelligi, quod sobrius & moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus, inuerecundus, & impudicus.

gl. ord. in prin. ad c. 3. 1 Pe.

Ad secundum dicendum, quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Vnde Augustinus dicit in epist. ad Posidium *, Fucari pigmentis, quo vel rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est: qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi: quibus solis (scilicet maritis) permittendæ sunt fœminæ ornari, secundum veniam, non secundum imperium. Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciuiam, vel in Dei contemptum: in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, & aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa prouenientem,

Epist. 73. ante med. tom. 2.

puta

puta ægritudine, vel aliquo huiusmodi. Hoc enim est licitum: quia secundum Apostolum 1. ad Corinth. 12. Quæ putamus ignobiliora membra esse corporis, his honorem abundantiorem circumdamus.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, cultus exterior debet competere conditioni personæ secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est, quod mulier vtatur veste virili, aut è conuerso: & præcipue quia hoc potest esse causa lasciuiæ, & specialiter prohibetur in lege: quia Gentiles tali mutatione habitus vtebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud huiusmodi. *art. præc.*

Ad quartum dicendum, quod si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines vti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent: vtpote præbentes directe aliis occasionem peccandi: puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua vero ars sit, cuius operibus homines possunt bene & male vti (sicut gladij, sagittæ, & alia huiusmodi) vsus talium artium, non est peccatum: & hæ solæ artes sunt dicendæ. Vnde Chrysost. * dicit super Matth. Eas solas artes oportet vocare, quæ necessariorum & eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributiuæ & constructiuæ. Si tamen operibus alicuius artis vt pluries aliqui male vterentur, quamuis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis à ciuitate extirpandæ, secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel vt conseruent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere vt placeant viris: consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in vsu talis artis, nisi forte inueniendo aliqua superflua & curiosa. Vnde Chrysost. dicit * super Matthæum, quod etiam ab arte calceorum & textorum multa abscindere oportet. Etenim ad luxuriam deduxerunt, necessitatem eius corrumpentes, artem arti male commiscentes. *hom. 50. in Matt. à med. illius tom. 2.* *Ibid.*

QVAESTIO CLXX.

De præceptis temperantiæ, in duos articulos diuisa.

Postea considerandum est de præceptis temperantiæ.

¶ Et primo, de præceptis ipsius temperantiæ.
¶ Secundo, de præceptis partium eius.

310 Art. 1. *Vtrum præcepta temperantiæ conuenienter in lege diuina tradantur?*

1. 2. qu. 100. a. 11. ad 3. AD primum sic proceditur. Videtur, quod præcepta temperantiæ inconuenienter in lege diuina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, vt supra dictum est *. Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconuenienter inter præcepta decalogi ponitur prohibitio adulterij: quod contrariatur temperantiæ, vt ex supra dictis patet *.

q. 141. a. 8. & 1. 2. q. 66. a. 4.

q. 154. a. 8.

¶ 2. Præterea, Temperantia non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum & potuum. Sed inter præcepta decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum & potuum: neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

¶ 3. Præterea, Principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes, quam vitia prohibere. Ad hoc enim vitia prohibentur, vt virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta decalogi sunt principaliora in lege diuina. Ergo inter præcepta decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmatiuum directe inducens ad virtutem temperantiæ, quam præceptum negatiuum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

In contrarium est auctoritas scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Apostolus dicit 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti charitas est: ad quam duobus præceptis inducimur, pertinentibus ad dilectionem Dei & proximi. Et ideo illa præcepta in decalogo ponuntur, quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei & proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis vsurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet vxore proximi. Et ideo inter præcepta decalogi præcipue prohibetur adulterium: non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

Ad primum ergo dicendum, quod inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directe contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur. Et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidij: quod inter præcepta decalogi prohibetur. Dicitur enim

enim Eccles.8. Cum audaci non eas in via, ne forte grauet mala sua in te.

Ad secundum dicendum, quod gula non directe opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium: neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit iniuria patri per stuprum virginis, quæ non est eius connubio deputata, quanta fit iniuria viro per adulterium corporis, cuius potestatem ipse habet, non vxor.

Ad tertium dicendum, quod præcepta decalogi, vt supra * dictum est, sunt quædam vniuersalia diuinæ *q. 122. a. 1.* legis principia: vnde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmatiua de temperantia dari: quia vsus eius variatur secundum diuersa tempora, sicut Aug. dicit in * lib. de bono *c. 15. t. 6.* coniugali, & secundum diuersas hominum leges, & consuetudines.

Art. 2. *Vtrum conuenienter tradantur in diuina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ?* 811

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter tradantur in diuina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim decalogi, vt dictum est *, sunt quædam vniuersalia *art. præc. ad 3.* principia totius legis diuinæ. Sed superbia est initium omnis peccati, vt dicitur Eccles. 10. Ergo inter præcepta decalogi debuit aliquod poni prohibitiuum superbiæ.

¶ 2. Præterea, Illa præcepta maximè debent in decalogo poni, per quæ homines maxime inclinantur ad legis impletionem: quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subiicitur, maxime videtur homo disponi ad obseruantiam diuinæ legis: vnde obedientia inter gradus humilitatis computatur, vt supra habitum est *. Et idem *q. 161. a. 6.* etiam videtur esse dicendum de mansuetudine per quam fit vt homo diuinæ scripturæ non contradicat: vt Aug. dicit * in 2. de Doctr. Christ. Ergo videtur quod *lib. 2. c. 7. in princ. tom. 3.* de humilitate & mansuetudine aliqua præcepta in decalogo poni debuerunt.

¶ 3. Præterea, Dictum est †, quod adulterium in de- *art. præc.* calogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur: vnde Aug. dicit * in regula. In omnibus motibus ve- *In regula 3. ante med. 8. 1. n.* stris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum. Ergo videtur quod etiam huiusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum decalogi.

In contrarium sufficit auctoritas scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod virtutes tem-

perantiæ annexæ, dupliciter considerari possunt. Vno modo, secundum se: alio modo, secundum suos effectus. Secundum se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum, quæ ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei, vel proximi. Et secundum hoc aliqua præcepta in decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus. Sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium, quod in decalogo prohibetur: aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus, quod etiam potest ex superbia prouenire: ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia est initium peccati, sed latens in corde: cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Vnde eius prohibitio non debuit poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum, quod præcepta quæ per se inducunt ad obseruantiam legis, præsupponunt iam legem. Vnde non possunt esse prima legis præcepta, vt in decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum, quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium, & furtum, quæ in decalogo prohibentur: sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, vt supra dictum * est.

In cor. ar. & q. 168 ar. 1.

QVAESTIO CLXXI.

De prophetiæ essentia, in sex articulos diuisa.

POstquam dictum est de singulis virtutibus, & vitiis, quæ pertinent ad omnium hominum conditiones, & status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Inuenitur autem differentia inter homines secundum ea quæ ad habitus, & actus animæ rationalis pertinent, tripliciter. Vno quidem modo, secundum diuersas gratias gratis datas: quia vt dicitur 1. ad Cor. 12. Diuisiones gratiarum sunt; & alij datur per spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ, &c. Alia vero differentia est secundum diuersas vitas, actiuam scilicet, & contemplatiuam, quæ accipiuntur secundum diuersa operationum studia: vnde & ibidem dicitur, quod diuisiones operationum sunt. Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ solicita erat, & laborabat circa

frequens

frequens ministerium: quod pertinet ad vitam actiuam. Aliud autem est in Maria, quæ sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius: quod pertinet ad contemplatiuam, vt habetur Luc. 10. Tertio modo, secundum diuersitatem officiorum, & statuum, provt dicitur ad Ephesios 4. Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Euangelistas, alios autem pastores, & doctores: quod pertinet ad diuersa ministeria, de quibus dicitur 1. ad Corinth. 12. Diuisiones ministrationum sunt. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio. Primo, quod quædam eorum pertinent ad cognitionem, quædam vero ad locutionem, quædam vero ad operationem. Omnia vero quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica reuelatio se extendit non solum ad futuros hominum euentus: sed etiam ad res diuinas: & quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem: & quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica reuelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, à quibus vel ad bonum, vel ad malum inducimur: quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad directionem humanorum actuum: quod pertinet ad scientiam, vt infra * patebit. Et ideo primo occurrit consideratio de prophetia, & de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus. * q. 177.

¶ De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit.

¶ Quarum prima est de essentia eius.

¶ Secunda, de causa ipsius.

¶ Tertia, de modo propheticæ cognitionis.

¶ Quarta, de diuisione prophetiæ.

CIRCA primum quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum prophetia pertineat ad cognitionem? 812

¶ Secundo, vtrum sit habitus? Inf.a 2.

¶ Tertio, vtrum sit solum futurorum contingentium? cor. Et 3.

¶ Quarto, vtrum propheta cognoscat omnia prophetabilia? q. 7. a. 8. & ver. q.

¶ Quinto, vtrum propheta discernat ea quæ diuinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt? 12. ar. 1. Et Isa. 1.

¶ Sexto, vtrum prophetiæ possit subesse falsum? pri. & 1.

Art. 1. *Vtrum prophetia pertineat ad cognitionem?* Cor. 14.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccles. 48. quod corpus Helisæi mortuum prophetauit. Et infra 49. dicitur de Ioseph, quod ossa co. 2. pri. & Hebr. 11. le. 7. co. 2.

ipsius visitata sunt, & post mortem prophetauerunt. Sed in corpore, vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

¶ 2. Præterea, Primæ ad Cor. 14. dicitur, Qui prophetat hominibus, loquitur ad ædificationem. Sed locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem.

¶ 3. Præterea, Omnis cognoscitiua perfectio excludit stultitiam, & insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetia. Dicitur enim Oseæ 9. Scitote Israël stultum prophetam, & insanum. Ergo prophetia non est cognoscitiua perfectio.

¶ 4. Præterea Sicut reuelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quandam. Sed prophetia dicitur esse inspiratio, vel reuelatio secundum Cassiod.* Ergo videtur, quod prophetia non magis pertineat ad intellectum, quam ad affectum.

In Prologo super Ps. c. 1. & est de prophetia.

SED contra est, quod dicitur 1. Reg. 9. Qui enim propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns. Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod prophetia primo & principaliter consistit in cognitione: quia videlicet prophetæ cognoscunt ea, quæ sunt procul & remota ab hominum cognitione. Vnde possunt dici prophetæ à pro, quod est procul, & phanos, quod est apparitio, quia scilicet eis aliqua quæ sunt procul, apparent. Et propter hoc vt Isid. dicit * in lib Etymologiarum, in veteri testamento appellabantur Videntes: quia videbant ea, quæ cæteri non videbant, & prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant. Vnde & gentilitas eos appellabat vates à vimentis. Sed quia, vt dicitur 1. ad Cor. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem. Et infra 14. dicitur, Ad ædificationem Ecclesiæ quærite, vt abundetis: inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ diuinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant: secundum illud Isaiæ 21. Quæ audiui à domino exercituum, Deo Israël, annuntiaui vobis. Et secundum hoc, vt Isid. * dicit in lib. Etymol. possunt dici prophetæ quasi præfatores, eo quod porro fantur, id est à remotis fantur, & de futuris vera prædicunt. Ea autem, quæ supra humanam cognitionem diuinitus reuelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt, sed

Lib. 7. c. 8. cir. prin.

Ibid.

secun

secundum operationem virtutis diuinæ: secundum illud Marci. vlt. Prædicauerunt vbique Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis. Vnde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ annuntiationis. Vnde dicitur Deuteron. vltimo, Non surrexit propheta vltra in Israël, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium quod assumitur, vt prophetiæ argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apost. ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetæ insani, & stulti, non sunt veri prophetæ, sed falsi: de quibus dicitur Hier. 23. Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, & decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. Et Ezech. 13. Hæc dicit Dominus væ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, & nihil vident.

Ad quartum dicendum, quod in propheta requiritur quod intentio mentis eleuetur ad percipienda diuina. Vnde dicitur Eze. 2. Fili hominis, sta super pedes tuos, & loquar tecum. Hæc autem eleuatio intentionis fit Spiritu sancto mouente. Vnde ibidem subditur. Et ingressus est in me spiritus, & statuit me super pedes meos. Postquam autem intentio mentis eleuata est ad superna, percipit diuina. Vnde subditur ibidem, Et audiui loquentem ad me. Sic igitur ad
prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis 813
eleuationem: secundum illud Iob. 32. Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam: reuelatio autem quantum ad ipsam perceptionem diuinorum, in quo perficitur prophetia. Et per ipsam remouetur obscuritatis, & ignorantiæ velamen: secundum illud Iob. 12. Qui reuelat profunda de tenebris.

Art. 2. *Vtrum prophetia sit habitus?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod prophetia sit habitus. Quia vt dicitur * in 2. Ethi. Tria sunt in anima, potentia, passio, & habitus. Sed prophetia non est potentia: quia sic inesset omnibus hominibus quibus potentiæ animæ sunt communes. Similiter etiam non est passio: quia passiones pertinent ad vim appetitiuam, vt supra * habitum est. Prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, vt dictum † est. Ergo prophetia est habitus.

¶ 2. Præterea, Omnis perfectio animæ quæ non

1.2.q.68. a.3. ad.3. & 3.con. c.154. fi. & ver.q. 12. ar.1. per to. & a.13. ad 3 & po. q.6.a.4. fi. & quo. li.12. ar. 27. ad 2.

* c.5. t.5.

* 12.q. 22.ar.2.

† ar.præ.

semper

semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio, non autem semper est in actu, alioquin non diceretur dormiens propheta. Ergo videtur quod prophetia sit habitus.

¶ 3. Præterea, Prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quoddam in anima, vt supra habitum * est. Ergo prophetia est habitus.

*ar.vra. 1.2.q.110 ar.2.

SED contra, Habitus est quo quis agit cum voluerit, vt dicit Commentator in 3. de Anima. Sed aliquis non potest vti prophetia cum voluerit. Sicut patet 4. Reg. 3. de Helisæo, quem cum Iosaphat de futuris requireret, & prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, vt prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque eius animum de venturis repleret: vt Gregor. dicit * super Ezech. Ergo prophetia non est habitus.

Ho.1. Inter med. & fi.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Apost. dicit ad Eph. 5. Omne quod manifestatur, lumen est: quia videlicet, sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo vt manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem, quæ supra naturalem rationem existit (vt dictum est *,) consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Vnde Michææ 7. Cum sedero in tenebris, Dominus lux mea est. Lumen autem dupliciter alicui inesse potest. Vno modo per modum formæ permanentis: sicut lumen corporale est in Sole, & in igne. Alio modo, per modum cuiusdam passionis, siue impressionis transeuntis: sicut lumen est in aëre. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetiæ per modum formæ permanentis: alias oporteret quod semper prophetæ adesset facultas prophetandi: quod patet esse falsum. Dicit enim * Greg. super Ezech. Aliquando prophetiæ spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est: quatenus cum hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere cum habent. Vnde Helisæus dixit de muliere Sunamite 4. Reg. 4. Anima eius in amaritudine est: & Dominus celauit à me, & non indicauit mihi. Et huius ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis, & perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum, quæ per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis,

art. præc.

Ho.1. inter med. & fin.

agentis, præcipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam à prophetis non videtur. Videtur autem à beatis in patria, in quibus huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam formæ permanentis, & perfectæ: secundum illud Psal. 35. In lumine tuo videbimus lumen. Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cuiusdam passionis, vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur Exo. 33. Cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ, &c. Et 3. Reg. 19. dicitur ad Heliam, Egredere, & sta in monte coram Domino, & ecce Dominus transit, &c. Et inde est quod sicut aër semper indiget noua illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget noua reuelatione: sicut discipulus qui nondum est adeptus principia artis, indiget vt de singulis instruatur. Vnde & Isa. 50. dicitur, Mane erigit mihi aurem, & audiam quasi magistrum. Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur, quod locutus est Dominus ad talem, vel talem prophetam, aut quod factum est verbum Domini, siue manus Domini super eum. Habitus autem est forma permanens. Vnde manifestum est, quod prophetia, proprie loquendo, non est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa diuisio Philosophi non comprehendit absolute omnia, quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum, qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda: vt patet in his qui ex iudicio rationis aliquid operantur antequam habeant habitum. Potest tamen prophetia ad passionem reduci: si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur: provt Philos. dicit * in 3. de Anima, quod intelligere, pati quoddam est. Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis: ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione diuini luminis. *te. 12. & 2.*

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus corporalibus abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiatur; sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur: ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur: sicut etiam mens semel ad deuotio-

nem

nem excitata, facilius postmodum ad deuotionem
epi.121. pristinam reuocatur. Propter quod Aug. in lib. * de
c.9.circa orando Deum, dicit esse necessarias crebras orationes,
me. to.2. ne concepta deuotio totaliter extinguatur. Potest tamen dici quod aliquis dicitur propheta etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione diuina, secundum illud Hier. 1. Et prophetam in Gentibus dedi te.

Ad tertium dicendum, quod omne donum gratiæ hominem eleuat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno modo, quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, & cognoscere incerta, & occulta diuinæ sapientiæ. Et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale. Alio modo, est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius: sicut diligere Deum, & cognoscere eum in speculo creaturarum. Et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

814 Art. 3. *Vtrum prophetia sit solum futurorum contingentium?*

inf.q 172. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod prophe-
ar.1.cor. tia sit solum futurorum contingentium. Dicit
fi.et ad 4 enim * Cassiod. quod prophetia est inspiratio vel re-
Et ver. 3. uelatio diuina, rerum euentus immobili veritate de-
12.ar.2. nuntians. Sed euentus pertinet ad contingentia futu-
& Isai.1 ra. Ergo de solis contingentibus futuris fit reuelatio
pr. Et Ro. prophetica.
12.lec.2. ¶ 2. Præterea, Gratia prophetiæ diuiditur contra
co.2 fi.& sapientiam & fidem, quæ sunt de diuinis: & discre-
1.Cor 14. tionem spirituum, quę est de spiritibus creatis: & scien-
co.2. tiam, quæ est de rebus humanis: vt patet 1. ad Cor. 12.
* in prol. Habitus autem & actus distinguuntur secundum ob-
super Ps. iecta, vt patet per ea quæ supra dicta † sunt. Ergo vi-
c.1 in pr. detur quod de nullo pertinente ad aliquod horum fit
† 1.2.q. prophetia. Relinquitur ergo quod sit solum de futu-
54.ar.2. ris contingentibus.
¶ 3. Præterea, Diuersitas obiecti causat diuersitatem speciei, vt ex supradictis * patet. Si ergo prophe-
1.2.q.54 tia quædam sit de futuris contingentibus, quædam au-
ar.2. tem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiæ.

SED contra est, quod Greg. * dicit super Ezech.
Ho.1.in quod prophetia quædam est de futuro: sicut id quod
Ezech.in dicitur Isai. 7. Ecce virgo concipiet, & pariet filium.
princ. Quædam de præterito: sicut id quod dicitur Genes. 1. In principio creauit Deus cælum & terram. Quædam de præsenti: sicut id quod dicitur 1. ad Corinth. 14.

Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis eius manifesta fiunt. Non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

RESPONDEO dicendum, quod manifestatio, quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest, quæ illi lumini subiiciuntur: sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores: & cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen diuinum, quo possunt omnia cognosci tam diuina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo reuelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit: sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam, & angelicorum spirituum ministeria, reuelatio prophetica facta est: vt Isai. 6. vbi dicitur, Vidi Dominum sedentem super solium excelsum & eleuatum. Cuius etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia: secundum illud Isai. 40. Quis mensus est pugillo aquas, &c. Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent: secundum illud Isai. 58. Frange esurienti panem tuum, &c. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros euentus: secundum illud Isai. 47. Venient tibi duo in die vna subito, sterilitas & viduitas. Considerandum tamen est quod quia prophetia est de his quæ procul à nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis proprie ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum vnus est eorum quæ sunt procul à cognitione huius hominis, siue secundum sensum, siue secundum intellectum: non autem à cognitione omnium hominum: sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundum locum, quæ tamen alius humano sensu, vtpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Helisæus prophetice cognouit quæ Giezi discipulus eius in absentia fecerat, vt habetur 4. Reg. 5. Et similiter cogitationes cordis vnius, alteri prophetice manifestantur: vt dicitur 1. ad Cor. 14. Et per hunc modum etiam ea quæ vnus scit demonstratiue, alij possunt prophetice reuelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt vniuersaliter cognitionem omnium hominum: non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ: sicut mysterium Trinitatis, quod reuelatum est per Seraphim dicentia, Sanctus, Sanctus, Sanctus, &c. vt habetur Isai. 6. Vltimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia: vt contingentia futura,

quorum

quorum veritas non est determinata. Et quia quod est vniuersaliter & secundum se, potius est eo quod est particulariter & per aliud: ideo ad prophetiam propriissime pertinet reuelatio euentuum futurorum, vn-
Hom. 1. in de & nomen prophetiæ sumi videtur. Vnde Gregor. *
Ezech. in dicit super Ezechielem, Et cum ideo prophetia dicta
pri. illius. sit, quod futura prædicat, quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia ibi diffinitur secundum id quod proprie significatur nomine prophetiæ. Et per hunc etiam modum prophetia diuiditur contra alias gratias gratis datas. Vnde patet responsio ad secundum. Quamuis possit dici, quod omnia quæ sub prophetia cadunt, conueniunt in hac ratione, quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per reuelationem diuinam. Ea vero quæ pertinent ad sapientiam & scientiam & interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci: sed altiori modo manifestantur per illustrationem diuini luminis. Fides autem etsi sit de inuisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum, quod formale in cognitione prophetica est lumen diuinum: à cuius vnitate prophetia habet vnitatem speciei; licet sint diuersa quæ per diuinum lumen prophetice manifestantur.

815 Art. 4. *Vtrum propheta per diuinam reuelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci?*

Ver. q. 12 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Pro-
a. 1. ad 5. pheta per diuinam reuelationem cognoscat omnia
Et Ro. 15. quæ possunt prophetice cognosci. Dicitur enim
le. 3. co. 4. Amos 3. Non faciet Dominus Deus verbum, nisi
princ. reuelauerit secretum suum ad seruos suos prophetas. Sed omnia quæ prophetice reuelantur, sunt verba diuinitus facta. Nihil ergo eorum est, quod non reueletur prophetæ.

¶ 2. Præterea, Dei perfecta sunt opera, vt dicitur
art. 3. hu- Deuter. 32. Sed prophetia est diuina reuelatio, vt * di-
ius quæst. ctum est. Ergo est perfecta. Quod non esset, nisi perfecte omnia prophetabilia prophetice reuelarentur, quia
lib. 3. tex. perfectum est cui nihil deest, vt dicitur in * 3. Physic.
63, to. 2. Ergo prophetæ omnia prophetabilia reuelantur.

¶ 3. Præterea, Lumen diuinum quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent: sicut grammaticus cognoscit omnia

omnia grammaticalia. Ergo videtur quod Propheta cognoscit prophetabilia.

SED contra est, quod † Gregor. dicit super Ezech. quod aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, & ex futuro nequaquam tangit. Aliquando autem ex præsenti non tangit, & ex futuro tangit. Non ergo Propheta cognoscit omnia prophetabilia. *Hom. 1. in Ezech. inter princ. & med.*

RESPONDEO dicendum, quod diuersa non est necesse esse simul, nisi propter aliquod vnum in quo connectuntur, & à quo dependent: sicut supra † dictum est, quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, & ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam eius virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi principio vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi: sed vnumquodque eorum per se oportet manifestari; & per consequens aliqua eorum possunt cognosci, & alia non cognosci. Principium autem eorum, quæ diuino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetæ in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant. Sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua, secundum specialem reuelationem huius vel illius rei. *1. 2. q. 65. a. 1. & 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, reuelat Prophetis. Non tamen omnia omnibus, sed quædam vni, quædam alij.

Ad secundum dicendum, quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere diuinæ reuelationis. Vnde dicitur 1. ad Cor. 13. quod prophetiæ euacuabuntur: & quod ex parte prophetamus, id est, imperfecte. Perfectio autem diuinæ reuelationis erit in patria. Vnde subditur, Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Vnde non oportet quod propheticæ reuelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ dependent. Et ideo qui perfecte habet habitum alicuius scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetabilium cognitionum, quod est Deus. Vnde nō est similis ratio.

Art.

816 Art. 5. *Verum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ?*

3. cont. c. 154. co. 1. & 3 fi. & ver. q. 12. art. 2. ad 15. & 16.

** l. 6. c. 15. à me. c. 1.*

† a. 3. huius quæst.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim * August. in 6. Confess. quod mater sua dicebat discernere se, (nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat) quid interesset inter Deum reuelantem, & inter animam suam somniantem. Sed prophetia est reuelatio diuina, vt † dictum est. Ergo propheta semper discernit id quod Deus dicit per spiritum prophetiæ, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

In expositione fidei ad Dam. nō procul à fi. illius, tom. 2. & Aug. lib. de na. & gra. c. 43. tom. 7.

¶ 2. Præterea, Deus non præcipit aliquid impossibile, sicut * Hieronymus dicit. Præcipitur autem prophetis Hierem. 23. Propheta qui habet somnium, narret somnium; & qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere. Ergo Propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ, ab eo quod aliter videt.

¶ 3. Præterea, Maior est certitudo quæ est per diuinum lumen, quam quæ est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen diuinum, multo magis certus est se habere.

hom 1. in Ezech. inter med. & fin.

SED contra est, quod * Gregor. dicit super Ezech. Sciendum est, quod aliquando prophetæ sancti dum consuluntur, ex magno vsu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, & se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur.

l. 2. c. 17. declinando ad fin. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod mens prophetæ dupliciter à Deo instruitur. Vno modo, per expressam reuelationem. Alio modo, per instinctum quendam occultissimum, quem nescientes humanæ mentes patiuntur: vt * August. dicit 2. super Gen. ad litteram. De his ergo quæ expresse per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet: & pro certo habet quod hæc sunt diuinitus sibi reuelata. Vnde dicitur Hier. 26. In veritate misit me Dominus ad vos: vt loquerer in aures vestras omnia verba hæc. Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis Prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticæ certitudinis accipere possumus ex hoc, quod Abraham admonitus in prophetica visione, se præparauit ad filium vnigenitum immolandum: quod nullatenus fecisset, nisi de diuina reuelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, vt non plene di-

scernere

scernere possit, vtrum hæc cogitauerit aliquo diuino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus diuino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur. Talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum * Gregor. Ne tamen error ex hoc possit accidere, per Spiritum sanctum citius correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt: & semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt: vt ibidem * Gregor. subdit. Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetice spiritu reuelantur. *hom. 1. in Ezech. cir. in Sed contra. hom. 1 in Ezech. à med.*

Vnde patet responsio ad omnia obiecta.

Art. 6. *Vtrum ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa?* 817

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, vt * dictum est. Sed futura contingentia possunt non euenire, alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum. *inf. q. 172 a. 1. co. & a. 5 ad 3. & a. 6. ad 2. & ver. q. 12. a. 3 co. & art. 10. ad 7. * art. 3. huius q.*

¶ 2. Præterea, Isaias prophetice pronuntiauit Ezechiæ dicens, Dispone domui tuæ: quia morieris tu, & non viues. Et tamen additi sunt vitæ eius postea quindecim anni, vt habetur 4. Reg. 20. & Isai. 38. Similiter & Hierem. 18. Dominus dicit, Repente loquar aduersum gentem, & aduersum regnum, vt eradicem & destruam & disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo quod locutus sum aduersus eam, agam & ego pœnitentiam super malo quod cogitaui vt facerem ei. Et hoc apparet per exemplum Niniuitarum, secundum illud Ionæ tertio. Misertus est Dominus super malitiam quam dixit vt faceret eis, & non fecit. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

¶ 3. Præterea, Omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute: quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare, nisi necessarium: vt probatur in 1. Posteriorum. Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram. Si aliquid est prophetatum, erit. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, cum sit de præterito. Ergo & consequens erit necessarium absolute. Quod est inconueniens: quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetiæ non possit subesse falsum. *li. 1. text. 17. t. 1.*

SED

glos. ord. in prolog. in Psal. c. 1. in prin. SED contra est, quod * Cassiod. dicit, quod prophetia est inspiratio vel reuelatio diuina, rerum euentus immobili veritate denuntians. Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * ex dictis patet, prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex reuelatione diuina, per modum cuiusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo, & in docente: quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis: sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronym. dicit quod prophetia est quoddam signum diuinæ præscientiæ. Oportet igitur eandem esse veritatem propheticæ cognitionis & enuntiationis, quæ est cognitionis diuinæ: cui impossibile est subesse falsum, vt in primo * dictum est. Vnde prophetiæ non potest subesse falsum.

a. 1. 3. & 5 huius quæst.

q. 14. a. 13. & 15 & q. 16. art. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in primo * dictum est, certitudo diuinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum: quia fertur in ea secundum quod sunt præsentia & iam determinata ad vnum. Et ideo etiam prophetia, quæ est diuinæ præscientiæ similitudo impressa, vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

* q. 22. art. 4.

Ad secundum dicendum, quod diuina præscientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur: & secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamuis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad vnum: tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter euenire. Et quamuis ista duplex cognitio semper in intellectu diuino coniungatur, non tamen coniungitur semper in reuelatione prophetica: quia impressio agentis non semper adæquat eius virtutem. Vnde quandoque reuelatio prophetica est impressa quædam similitudo diuinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis. Et talia sic eueniunt, sicut prophetantur: secundum illud Is. 7. Ecce virgo concipiet. Quandoque vero prophetica reuelatio est impressa similitudo diuinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus: & tunc quandoque aliter euenit quam prophetetur: nec tamen prophetiæ subest falsum. Nam sensus prophetiæ est, quod inferiorum causarum dispositio, siue naturalium siue humane

manorum actuum, hoc habet, vt talis effectus eueniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isaiæ dicentis, Morieris, & non viues; id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur. Et quod dicitur Ionæ 3. Adhuc quadraginta dies, & Niniue subuertetur; id est, hoc merita eius exigunt vt subuertatur. Dicitur autem Deus pœnitere metaphorice, in quantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad tertium dicendum, quod quia eadem est veritas prophetiæ, & diuinæ præscientiæ, vt * dictum est, hoc modo ista conditionalis est vera. Si aliquid est prophetatum, erit; sicut ista, Si aliquid est præscitum, erit. In vtraque enim antecedens est impossibile non esse: vnde & consequens est necessarium: non secundum quod est futurum respectu nostri, sed vt consideratur in suo præsenti, prout subditur præscientiæ diuinæ, vt in primo dictum est *. *in corpore art.* *q. 14 art. 13. ad 2.*

QVAESTIO CLXXII.

De causa prophetiæ, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causa prophetiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum prophetia sit naturalis?

¶ Secundo, vtrum sit à Deo mediantibus angelis?

¶ Tertio, vtrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis?

¶ Quarto, vtrum requiratur bonitas morum?

¶ Quinto, vtrum sit aliqua prophetia à dæmonibus?

¶ Sexto, vtrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum?

Art. 1. *Vtrum prophetia possit esse naturalis?* 818

AD primum sic proceditur. Videtur, quod prophetia possit esse naturalis. Dicit enim * Gregorius in quarto dialogorum, quod ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid præuidet. Et † Augustinus dicit in 12. super Genes. ad litteram, quod animæ humanæ, secundum quod à sensibus corporis abstrahitur, competit futura præuidere. Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam. *infr. a. 3. cor. & veri. q. 12 a. 3. & a. 4. cor.* * *lib. 4. c. 26. in pr.* † *li. 12. c. 13. t. 3.*

¶ 2. Præterea, Cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando, quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter præuident quædam futura: vt * patet per Philosophum * in libro de somno & vigilia. Ergo multo magis potest homo naturaliter futura præcognoscere. * *in li. de diuinat. per somn. cap. 2.*

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicæ præcognoscunt pluuias futuras: quod patet ex hoc, quod ante pluuiam incipiunt grana in foramen reponere. Et similiter etiam pisces præcognoscunt tempestates futuras: vt perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia à natura.

¶ 4. Præterea, Prou. 29. dicitur, Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus: & sic patet quod prophetia est necessaria ad hominum conseruationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur, quod prophetia sit à natura.

SED contra est, quod dicitur 2. Petr. 1. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines. Ergo prophetia non est à natura, sed ex dono Spiritus sancti.

q. præc. a. 6. ad 2. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter. Vno modo secundum quod sunt in seipsis. Alio modo secundum quod sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura secundum quod sunt in seipsis, est proprium diuini intellectus: cuius æternitati sunt omnia præsentia, vt in primo dictum est *. *1. p. q. 14. art. 13.* Et ideo talis præcognitio futurorum non potest esse à natura, sed solum ex reuelatione diuina. Futura vero in suis causis possunt præcognosci naturali cognitione, etiam ab homine: sicut medicus præcognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognouit. Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter à natura. Vno modo, sic quod statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit præcognoscere futura. Et sic sicut Augustinus * dicit *lib. 12. c. 13. in pr. tom. 3.* duodecimo super Genesim ad litteram, quidam voluerunt animam humanam habere quamdam vim diuinationis in seipsa. Et hoc videtur esse † secundum opinionem Platonis, qui posuit, quod animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum: sed ista cognitio obnubilatur in eis per coniunctionem corporis, in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diuersam. Et secundum hoc posset dici, quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corpo

† in dial. 6. de rep. vel de iusto, à med.

corporum vnione, possunt talia futura præcognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem obiicit * Aug. Cur non semper possit vim diuinationis habere anima, cum semper velit? Sed quia verius esse videtur, quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat, secundum sententiam Aristotelis, vt in primo * dictum est: ideo melius est dicendum alio modo, quod præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua iuuantur per naturalem dispositionem: secundum quod in homine inuenitur perfectio virtutis imaginatiuæ, & claritas intelligentiæ. Et tamen hæc præcognitio futurorum differt à prima, quæ habetur ex reuelatione diuina dupliciter. Primo quidem, quia prima potest esse quorumcumque euentuum, & infallibiliter. Hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem, non autem secunda; sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secunda: quia sicut supra * dictum est, prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum est, quod prophetia simpliciter dicta, non potest esse à natura, sed solum ex reuelatione diuina.

l. b. 12 in Gen. c. 13 tom. 3.

q. 84 a 3. 6. & 7.

q. prae. a. 1. cor.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quando abstrahitur à corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, & etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur: à quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo * Gregorius dicit, quod anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura, subtilitate suæ naturæ: prout scilicet percipit etiam modicas impressiones, aut etiam cognoscit futura, reuelatione angelica, non autem propria virtute: quia vt * August. dicit 12. super Genes. ad literam, Si hoc esset, tunc haberet quandocunque vellet in sua potestate futura præcognoscere: quod patet esse falsum.

li 4. dial. c. 26.

c. 13. non longe à prin. t. 3.

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum, quæ fit in somniis, est aut ex reuelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali: vt * dictum est, cum de diuinationibus ageretur. Vtrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus: quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia: vnde minus potest percipere

q. 95. a. 6.

subtiles impresſiones vel ſpiritualium ſubſtantiarum, vel etiam cauſarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem iudicij, plus viget ratio in vigilando, quam in dormiendo.

Ad tertium dicendum, quod bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum euentuum, niſi ſecundum quod ex ſuis cauſis præcognoſcuntur, ex quibus eorum phantaſiæ mouentur, magis quam hominum: quia phantaſiæ hominum, maxime in vigilando, diſponuntur magis ſecundum rationem quam ſecundum impreſsionem naturalium cauſarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id, quod in brutis facit impreſsio cauſarum naturalium: & adhuc magis adiuuat hominem diuina gratia prophetias inſpirans.

Ad quartum dicendum, quod lumen propheticum ſe extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et ſecundum hoc prophetia neceſſaria eſt ad populi gubernationem, & præcipue in ordine ad cultum diuinum, ad quē natura non ſufficit, ſed requiritur gratia.

819 Art. 2. *Vtrum prophetica reuelatio fiat per angelos?*

1. q. 111. a. 1. & 3. con c. 154 co. 1. & ver. q. 12 ar. 8. & Matth. 2 le. 3 fi. & le. 4. col. 5 fi. & 1. Cor. 14. col. 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod prophetica reuelatio non fiat per angelos. Dicitur enim Sapien. 7. quod ſapientia Dei in animas ſanctas ſe transfert, & amicos Dei & prophetas conſtituit. Sed amicos Dei conſtituit immediate. Ergo etiam prophetas facit immediate, non mediantibus angelis.

¶ 2. Præterea, Prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis datæ ſunt à Spiritu ſancto: ſecundum illud, Diuiſiones gratiarum ſunt, idem autem ſpiritus. Non ergo prophetica reuelatio fit angelo mediante.

¶ 3. Præterea, Caſsiodor. dicit, quod prophetia eſt diuina reuelatio. Si autem fieret per angelos, diceretur angelica reuelatio. Non ergo prophetia fit per angelos.

** in prolog. ſu. per Pſal. c. 1. in pr.*

SED contra eſt, quod † Dionyſ. dicit 4. cap. Cæleſt. Hierarch. Diuinas viſiones glorioſi patres noſtri adepti ſunt per medias cæleſtes virtutes. Loquitur autem ibi de viſionibus propheticis. Ergo reuelatio prophetica fit angelis mediantibus.

† c. 4. parum à me. illiu.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Apoſtolus dicit ad Rom. 13. Quæ ſunt à Deo, ordinata ſunt. Habet autem hoc diuinitatis ordo, ſicut Dionyſ. dicit vt infima per media diſponat. Angeli autem medij ſunt inter Deum & homines, vtpote plus participantes de perfectione diuinæ bonitatis, quam homines. Et ideo illuminationes & reuelationes diuinæ à Deo ad homines per angelos deferūtur. Prophetica autem

cognitio fit per illuminationem & reuelationem diuinam: vnde manifestum est, quod fiat per angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam angelus potest imprimere, vt in primo * dictum est. Et ideo non est similis ratio de vtroque. q.111.a.1

Ad secundum dicendum, quod gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto sicut primo principio, qui tamen operatur huiusmodi gratias in hominibus, mediante ministerio angelorum.

Ad tertium dicendum, quod operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit: & quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica reuelatio, quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse diuina.

Art. 3. *Vtrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis?* 810

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionem recipientis: quia super illud Amos primo, Dominus de Sion rugiet, dicit glossa * Hieron. Naturale est, vt omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes, quas sunt experti, & in rebus quibus sunt nutriti. Verbi gratia, Nautæ suos inimicos, ventis; damnum, naufragio comparant. Sic & Amos, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat. Sed quod recipitur in aliquo secundũ modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem. *Ver.q.12. art.4.* *in princ. commen. ad 1. cap. Amos. tom.6.*

¶ 2. Præterea, Speculatio prophetiæ est altior quam scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ. Multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculatiuas capiendas. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

¶ 3. Præterea, Indispositio naturalis magis impedit aliquem, quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superueniens impeditur speculatio prophetiæ. Dicit enim * Hieron. super Matth. quod in tempore illo quo coniugales actus geruntur, præsentia sancti Spiritus non dabitur, etiam si propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur. Ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam. Et sic videtur quod bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam. *in epist. de Monog. à me ..referetur in decre. 32.q. 2.c. nuptia.*

ho. 30. in euang. nō multū re mote à' fi. SED contra est, quod † Gregor. dicit in homil. Pentecostes, Implet, scilicet Spiritus sanctus, citharœdum puerum, & psalmistam facit. Implet pastorem armentarium, sycomoros vellicantem, & prophetam facit. Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritus sancti, de quo dicitur 1. ad Corinth. 12. Hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus diuidens singulis provt vult.

artı. 1. huius quæs. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est prophetia vere & simpliciter dicta, est ex inspiratione diuina. Quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia, nisi secundum quid. Est autem considerandum, quod sicut Deus, qui est causa vniuersalis in agendo, non præexigit materiam, nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus, sed simul potest & materiam & dispositionem & formam inducere: ita etiam in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem conuenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturæ. Et vlterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subiectum, vt scilicet animam, & in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, & daret ei gratiam prophetalem.

Ad primum ergo dicendum, quod indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideo homo ex operatione diuina non immutatur circa prophetiam. Remouetur autem diuina virtute, si quid prophetiæ repugnat.

Ad secundum dicendum, quod speculatio scientiæ fit ex causa naturali. Natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia: quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

Ad tertium dicendum, quod aliqua naturalis indispositio, si non remoueretur, impedire posset prophetalem reuelationem: puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus. Sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem, vel iræ, vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem remouet virtus diuina, quæ est prophetiæ causa.

821 Veri, q. 12. art 5. & opusc. 3. c. 222. & 1. Cor. 13 co. 1.

Art. 4. *Vtrum bonitas morum requiratur ad prophetiam?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sapien. 7. quod sapientia Dei per nationes in ani-

mas

mas sanctas se transfert, & amicos Dei & prophetas constituit. Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum, & sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum, & gratia gratum faciente.

¶ 2. Præterea, Secreta non reuelantur nisi amicis: secundum illud Ioan. 15. Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audiui à patre meo, nota feci vobis. Sed prophetis Deus sua secreta reuelat, vt dicitur Amos 3. Ergo videtur, quod prophetæ sint Dei amici: quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine charitate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

¶ 3. Præterea, Matth. 7. dicitur, Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ouium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces. Sed quicumque sunt sine gratia, interius videntur esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetæ. Nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

¶ 4. Pæterea, Philos. dicit in li. de somno & vig. quod * si diuinatio somniorum est à Deo, inconueniens est eam immittere quibuslibet, & non optimis viris. Sed constat donum prophetiæ esse à Deo. Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris. *li. de diu. per somnium c. 1. circa pr.*

SED contra est, quod Matt. 7. His, qui dixerant, Domine, nonne in nomine tuo prophetauimus? respondetur, Numquam noui vos. Nouit autem Dominus eos, qui sunt eius. vt dicitur 2. ad Timoth. 3. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

RESPONDEO dicendum, quod bonitas morum potest attendi secundum duo. Vno quidem modo, secundum interiorem eius radicem, quæ est gratia gratum faciens. Alio autem modo quantum ad interiores animæ passiones, & exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens, ad hoc principaliter datur, vt anima hominis Deo per charitatem coniugatur. Vnde Augustinus dicit * in 15. de Trinitate, Nisi impertiatur cuique Spiritus sanctus: vt eum Dei & proximi faciat amatorem, ille à sinistra non transfertur ad dexteram. Vnde quicquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, & per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate. Quod apparet ex duobus. Primo quidem, ex actu vtriusque. Nam prophetia pertinet ad intellectum, cuius actus præcedit actum voluntatis, quem perficit charitas. Vnde & Apost. 1. ad Corint. 13. Prophetiam connumerat aliis ad intel- *lib. 15. c. 18. circa prin. t. 3.*

lectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. Secundo, ex fine vtriusque. Datur enim prophetia ad vtilitatem Ecclesiæ, sicut & aliæ gratiæ gratis datæ: secundum illud Apost. 1. ad Corinth. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem. Non autem ordinatur directe ad hoc, quod affectus ipsius prophetæ coniungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum, quantum ad propriam radicem huius bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ & actiones exteriores: secundum hoc impeditur aliquis à prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis eleuatio ad spiritualium contemplationem: quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, & per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Vnde & de filiis prophetarum legitur 4 Reg. 4. quod simul habitabant cum Helisæo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod donum prophetiæ aliquando datur homini, & propter vtilitatem aliorum, & propter propriæ mentis illustrationem. Et hi sunt, in quorum animas sapientia diuina per gratiam gratum facientem se transferens amicos Dei & prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiæ solum ad vtilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta diuinæ operationis. Vnde * Hieronymus dicit super Matthæum, Prophetare, & virtutes facere, & dæmonia eiicere; interdum non est meriti eius, qui operatur, sed vel inuocatione nominis Christi hoc agit; vel ob condemnationem eorum, qui inuocant; vel vtilitatem eorum, qui vident & audiunt, conceditur.

*in illud Matth 7. Nonne in nomine tuo prophetauimus, t. 9.

Ad secundum dicendum, quod † Gregorius exponens illud, dicit, Dum audita superna cœlestia amamus, amata iam nouimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia à terrenis desideriis immutati amoris summi facibus ardebant. Et hoc modo non reuelantur semper secreta diuina prophetis.

† hom. 27 in euang ante med.

Ad tertium dicendum, quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysost. * super Matthæum, quod Catholici doctores, etsi fuerint peccatores, serui quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere Christianos. Et quia prophetia ordinatur ad vtilitatem aliorum, manifestum

* hom. 19. in opere imperfecto ante med. t. 2.

ſtum eſt tales eſſe falſos prophetas, quia ad hoc non mittuntur à Deo.

Ad quartum dicendum, quod dona diuina non ſemper dantur optimis ſimpliciter, ſed quandoque illis, qui ſunt optimi, quantum ad talis doni perceptionem. Et ſic Deus, donum prophetiæ illis dat, quibus optimum iudicat dare.

Art. 5. *Vtrum aliqua prophetia ſit à dæmonibus?* 822 3. contr. c. 154. c. 4.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod nulla prophetia ſit à dæmonibus. Prophetia enim eſt diuina reuelatio, vt * Caſsiod. dicit. Sed illud quod fit à dæmone, non eſt diuinum. Ergo nulla prophetia poteſt eſſe à dæmone. ** in prol. ſup. Pſal. c. 1.*

¶ 2. Præterea, Ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, vt ſupra * dictum eſt. Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, vt ſupra † dictum eſt in primo. Ergo nulla prophetia poteſt eſſe à dæmonibus. ** qu. praec. art. 2. † 1. p. q. 109. a. 3.*

¶ 3. Præterea, Non eſt efficax ſignum, quod etiam ad contraria ſe habet. Sed prophetia eſt ſignum confirmationis fidei. Vnde ſuper illud Romanorum duodecimo, Siue prophetiam ſecundum rationem fidei, dicit * gloſſ. Nota quod in numeratione gratiarum à prophetia incipit, quæ eſt prima probatio, quod fides noſtra ſit rationabilis, quia credentes accepto ſpiritu prophetabant. Non ergo prophetia à dæmonibus dari poteſt. ** gloſſ. ord. & Amb. ſup. hunc locum, t. 5*

SED contra eſt, quod dicitur 3. Reg. 18. Congrega ad me vniuerſum Iſrael in monte Carmell, & prophetas Baal quadringẽtos quinquaginta, prophetaſque lucorum quadringentos, qui comedunt de menſa Iezabel. Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quod etiam à dæmonibus ſit aliqua prophetia.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, prophetia importat cognitionem quamdam procul exiſtentem à cognitione humana. Manifeſtum eſt autem quod intellectus ſuperioris ordinis aliqua cognoſcere poteſt, quæ ſunt remota à cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum eſt non ſolum intellectus diuinus, ſed etiam intellectus angelorum bonorum & malorum ſecundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoſcunt dæmones etiam ſua naturali cognitione, quæ ſunt remota ab hominum cognitione, quæ poſſunt hominibus reuelare. Simpliciter autem & maxime remota ſunt quæ ſolus Deus cognoſcit. Et ideo prophetia proprie & ſimpliciter dicta, fit per ſolam diuinã reuelationem. Sed & ipſa reuelatio facta per dæmones poteſt ſecundum ** qu. praec. art. 1.*

quid dici prophetia. Vnde illi quibus aliquid per dæmones reuelatur, non dicuntur in scripturis prophetæ simpliciter: sed cum aliqua additione, puta prophetæ falsi, vel prophetæ idolorum. Vnde * August. 12. super Genesim ad litteram, Cum malus spiritus arripit hominem in hæc, scilicet visa, aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas.

c. 19. circa finem. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Cassiodorus ibi * diffinit prophetiam proprie, & simpliciter dictam.

loco cit. in arg.

Ad secundum dicendum, quod dæmones ea quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus: sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo. Et in hoc deficit hæc prophetia à vera.

Ad tertium dicendum, quod aliquibus signis, etiam exterioribus, discerni potest prophetia dæmonum à prophetia diuina. Vnde dicit Chrysostomus * super Matth. quod quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt diuinatores. Sed sic discernuntur, quoniã diabolus interdum falsa dicit, Spiritus sanctus numquam. Vnde dicitur Deut. 18. Si tacita cogitatione responderis, quomodo possum intelligere verbum, quod Dominus non est locutus? hoc habebis signum, Quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, & non euenerit, hoc Dominus non est locutus.

hom. 19. Matth. in opere imperf. non procul à fine. t. 2.

823 Art. 6. *Vtrum prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod prophetæ dæmonum numquam vera prædicant. Dicit enim * Ambr. quod omne verum à quocumque dicatur à Spiritu sancto est. Sed prophetæ dæmonum non loquuntur à Spiritu sancto: quia non est conuentio Christi ad Belial, vt dicitur 2. ad Corinth. 6. Ergo videtur quod tales numquam vera prænuntiant.

inf. q. 174 a. 5. ad 4. & 3. cont. c. 154. co. 4. & 5.

** Ambr. ca. 12. in epist. ad Rom. paulo à prin. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Sicut veri prophetæ inspirantur à spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirantur à spiritu mendacij, secundum illud 3. Reg. vlt. Egrediar, & ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius. Sed prophetæ inspirati à Spiritu sancto numquam loquuntur falsum, vt supra habitum est *: Ergo prophetæ dæmonum numquam loquuntur verum.

qu. præc. art. 6.

¶ 3. Præterea, Ioan. 8. dicitur de diabolo, quod cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur: quia diabolus est mendax, & pater eius, id est mendacij. Sed inspirãdo prophetas suos diabolus non loquitur, nisi ex propriis. Non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam: quia non est cõuentio lucis

eis ad tenebras, vt dicitur 2. Corin. 6. Ergo proph. tæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

SED contra est, quod Num. 22. dicit quædam glos. quod Balaam diuinus erat, & dæmonum scilicet ministerio, & arte magica nonnunquam futura præcognoscebat. Sed ipse multa prænuntiauit vera: sicut est id quod habetur Num. 24. Orietur stella ex Iacob, & consurget virga de Israel. Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

RESPONDEO dicendum, quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autē inueniri aliquid in rebus, quod totaliter bono priuetur. Vnde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem, quæ totaliter sit falsa, absque admistione alicuius veritatis. Vnde & Beda * dicit, quod nulla est falsa doctrina, quę non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. Vnde & ipsa doctrina dæmonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur. Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Vnde & *Chrysost. dicit super Matt. Concessum est diabolo interdū vera dicere, vt mendacium suum rara veritate commendet. *id habet August. in li. 2. q. euang. ca. 40. to. 4. hom. 19. in opere imperf. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum reuelatione, sed interdum ex inspiratione diuina: sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus Num. 22. licet esset propheta dæmonum: quia Deus vtitur etiam malis ad vtilitatem bonorum. Vnde & per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat: tum vt credibilior fiat veritas, quæ etiam ex aduersariis testimonium habet: tum etiam quia cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Vnde etiam Sybillæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetæ dæmonum à dęmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt: quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cuius actor est Spiritus sanctus: quandoque etiam reuelatione bonorum spirituum, vt patet per Aug. * 12. super Gen. ad litteram. Et sic etiam illud verum quod dæmones enuntiant, à Spiritu sancto est. *c. 19. 20. 35.

Ad secundum dicendum, quod verus propheta semper inspiratur à spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis: & ideo nunquam dicit falsum. Propheta autem falsitatis non semper instruitur à spiritu falsitatis; sed quandoque etiam inspiratur à spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, vt dictum est*. *in cor. art.

Ad tertium dicendum, quod propria dæmonum dicuntur esse illa, quæ habent à seipsis, scilicet mendacia & peccata. Quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent à seipsis, sed à Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, vt
in cor. ar. dictum est *. Vtitur etiam eis Deus ad veritatis mani-
& ad 1. festationem per ipsos fiendam, dum diuina mysteria eis
**in solut.* per Angelos reuelantur, vt dictum est *.
ad 1.

QVAESTIO CLXXIII.

De modo prophetica cognitionis, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam?

¶ Secundo, vtrum reuelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis?

¶ Tertio, vtrum prophetica reuelatio semper sit cum alienatione à sensibus?

¶ Quarto, vtrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur?

824 Art. 1. *Vtrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam?*

sup. q. 171 AD primum sic proceditur. Videtur, quod prophetæ
a. 2 cont. ipsam Dei essentiam videant: quia super Illud Isaiæ
& art. 4. 38. Dispone domui tuæ, &c. Dicit * glossa, Pro-
cor. & ad phetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia
8. & ver. scripta sunt, legere possunt. Sed præscientia Dei est
q. 12. ar. 6. ipsa eius essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei
& Ps. 50. essentiam.
co. 9. ¶ 2. Præterea, † August. dicit in 9. de Trinitate,
** habetur* quod in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta
in gl. ibi. sunt omnia, formam secundum quam sumus, & secun-
ordin. ex dum quam operamur, visu mentis aspicimus. Sed
Greg. prophetæ inter omnes homines altissimam habent di-
† li. 9. c. 7. uinorum cognitionem. Ergo ipsi maxime diuinam es-
in pr. t. 3. sentiam vident.

¶ 3. Præterea, Futura contingentia præcognoscuntur à prophetis secundum immobilem veritatem. Sic autem non sunt, nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

SED contra est, quod visio diuinæ essentiæ non euacuatur in patria. Prophetia autem euacuatur, vt habetur 1. ad Corinth. 13. Ergo prophetia non fit per visionem diuinæ essentiæ.

RESPONDEO dicendum, quod prophetia importat cognitionem diuinam, vt procul existentem. Vnde & de prophetis dicitur Hebr. 11. quod erant à longe aspicientes. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident vt à remotis, sed magis quasi ex propinquo: secundum illud Psalm. 139. Habitabunt recti cum vultu tuo. Vnde manifestum est, quod cognitio prophetica alia est à cognitione perfecta, quæ erit in patria. Vnde & distinguitur ab ea sicut imperfectum à perfecto, & ea adueniente euacuatur, vt patet per Apostolum 1. ad Cor. 13. Fuerunt autem quidam, qui cognitionem propheticam à cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt, quod prophetæ vident ipsam diuinam essentiam, quam vocant speculum Trinitatis: non tamen secundum quod est obiectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum euentuum. Quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est obiectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam: secundum illud quod * Aug. dicit in 5. Confess. Beatus est qui te scit, etiam si illa, id est, creaturas, nesciat. Nō est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa diuina essentia; ita quod eam non videat: tum quia ipsa diuina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt. Ratio autem idealis non addit supra diuinam essentiam, nisi respectum ad creaturam. Tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, vt est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterū, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum, & non prout est obiectum beatitudinis. Et ideo dicendum est, quod visio prophetica non est visio ipsius diuinæ essentiæ; neque in ipsa diuina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus secundum illustrationem diuini luminis. Vnde * Dionys. dicit in 4. cap. cœlest. Hierar. de visionibus propheticis loquens, quod sapiens theologus visionem illam dicit esse diuinam, quæ fit per similitudinem rerum forma corporali carentium ex reductione videntium in diuina. Et huiusmodi similitudines diuino lumine illustratæ magis habent rationem speculi, quam Dei essentia. Nam in speculo resultāt species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo. Sed huiusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis diuinæ præscientiæ. Et propter hoc dicitur speculum æternitatis, quasi

lib. 5. c. 4. circ. prin. tom. 1.

c. 4. cœlest. hierar. in med.

repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, vt dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, in quantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad secundum dicendum, quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam qua existit, in quantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet, quod seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quod prophetæ Deum per essentiam videant.

825 Art. 2. *Vtrum in prophetica reuelatione imprimantur diuinitus menti prophetæ noua rerum species, vel solum nouum lumen?*

*3. cont. c. 154. cc. I. & 3. er. q. 12. ar. 7. *in princ. commentar. j ad 1 c. Amos, tom. 6.* AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in prophetica reuelatione non imprimantur diuinitus menti prophetæ nouæ rerum species, sed solum nouum lumen, quia sicut dicit* gloss. Hieron. Amos 1. Prophetæ vtuntur similitudinibus rerum in quibus conuersati sunt. Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de nouo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conuersatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de nouo in animam prophetæ, sed solum propheticum lumen.

l. 12. c. 9. tom. 3. ¶ 2. Præterea, Sicut * August. dicit 12. super Gen. ad litteram. Visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis. Vnde etiam Dan. 10. dicitur, quod intelligentia opus est in visione. Sed visio intellectualis, sicut in eodem libro dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica reuelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

¶ 3. Præterea, Per donum prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica reuelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

SED contra est, quod dicitur Oseæ 12. Ego visiones multiplicaui eis, & in manibus prophetarum assimilatus sum. Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum di-

uersi-

uerſitatem ſpecierum, ſecundum quas etiam eſt aſsimilatio. Ergo videtur quod in prophetica reuelatione imprimantur nouæ ſpecies rerum, & non ſolum intelligibile lumen.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * Auguſtinus dicit 12. ſuper Geneſ. ad litteram. Cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet. Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet conſiderare, ſcilicet acceptionem ſiue repræſentationem rerum, & iudicium de rebus repræſentatis. Quando autem repræſentantur menti humanæ res aliquæ ſecundum aliquas ſpecies & ſecundum naturæ ordinem: primo oportet quod ſpecies repræſententur ſenſui: ſecundo, imaginationi: tertio, intellectui poſsibili, qui immutatur à ſpeciebus phantaſmatum ſecundum illuſtrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non ſolum ſunt formæ rerum ſenſibilium, ſecundum quod accipiuntur à ſenſu: ſed transmutantur diuerſimode, vel propter aliquam tranſmutationem corporalem, ſicut accidit in dormientibus & furioſis: vel etiam ſecundum imperium rationis diſponũtur phantaſmata in ordine ad id quod eſt intelligendum. Sicut enim ex diuerſa ordinatione earumdem litterarum accipiuntur diuerſi intellectus: ita etiam ſecundum diuerſam diſpoſitionem phantaſmatum reſultant in intellectu diuerſæ ſpecies intelligibiles. Iudicium autem humanæ mentis fit ſecundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti ſupra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad vtrumque, ſcilicet & quantum ad iudicium, per influxum luminis intellectualis; & quantum ad acceptionem ſeu repræſentationem rerum, quæ fit per aliquas ſpecies. Et quantum ad hoc ſecundum, poteſt aſsimilari doctrina humana reuelationi propheticæ, non autem quantum ad primum. Homo enim ſuo diſcipulo repræſentat aliquas res per ſigna locutionum, non autem poteſt interius illuminare, ſicut facit Deus. Horum autẽ duorum principalius eſt primum in prophetia, quia iudicium eſt completiuum cognitionis. Et ideo ſi cui fiat diuinitus repræſentatio aliquarum rerum per ſimilitudines imaginarias, vt Pharaoni & Nabuchodonoſor, aut etiã per ſimilitudines corporales, vt Balthaſar: non eſt talis cenſendus propheta, niſi illuminetur eius mens ad iudicandum, Sed talis apparitio eſt quiddam imperfectũ in genere prophetiæ. Vnde à quibuſdam vocatur caſus prophetiæ, ſicut & diuinatio ſomniorum. Erit autem Propheta, ſi ſolummodo intellectus eius illuminetur ad

l. 12. c. 9. circ. prin. tom. 3.

ad diiudicandum,etiam ea quę ab aliis imaginarie visa sunt: vt patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut * August. dicit 12. super Genes. ad litteram, maxime propheta est, & qui vtroque præcellit, vt scilicet videat in spiritu corporalium rerum significatiuas similitudines, & eas viuacitate mentis intelligat. Repræsentantur autem diuinitus menti prophetæ, quandoque quidem mediante sensu, exterius quędam formæ sensibiles: sicut Daniel vidit scripturam parietis, vt legitur. Dan. 5. quandoque autem per formas imaginarias, siue omnino diuinitus impressas, non per sensum acceptas, (puta si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines) vel etiam diuinitus ordinatas ex his quæ à sensibus sunt acceptæ: sicut Hieremias vidit ollam succensam à facie aquilonis, vt habetur Hierem. 1. siue etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti: sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon & Apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ diuinitus, ad diiudicandum ea quæ ab aliis visa sunt: sicut * dictum est de Ioseph, & sicut patet de Apostolis, quibus dominus aperuit sensum, vt intelligerent scripturas, vt dicitur Luc. 24. Et ad hoc pertinet interpretatio sermonum. Siue etiam ad diiudicandum secundum diuinam veritatem, ea quæ cursu naturali homo apprehendit. Siue etiam ad diiudicandum veraciter & efficaciter ea quæ agenda sunt, secundum illud Isaiæ 63. Spiritus Domini ductor eius fuit. Sic igitur patet quod prophetica reuelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam: quandoque autem per species de nouo impressas vel aliter ordinatas.

l. 12. c. 9. in me. t. 3. — *in isto ar.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * dictum est, quandoque in prophetica reuelatione diuinitus ordinantur species imaginariæ præacceptæ à sensu secundum congruentiam ad veritatem reuelandam. Et tunc conuersatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

in cor. ar.

Ad secundum dicendum, quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales & indiuiduales: fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Vnde * August. dicit 9. de Trin. quod habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem. Quæ quidem similitudo intelligibilis in reuelatione prophetica quandoque immediate à Deo imprimitur; quandoque, à formis imaginatis resultat, secundum

l. 9. c. 11. in pr. t. 3.

cundum adiutorium prophetici luminis : quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

Ad tertium dicendum, quod quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute huiusmodi formas considerando: non tamen vt sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt, sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

Art. 3. *Vtrum visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus?* 826

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod visio prophetica, semper, fiat cum abstractione à sensibus. Dicitur enim Num. 12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. Sed sicut * Glossa dicit in principio Psalterij, visio quæ est per somnia & visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri: cum autem aliqua videntur dici, vel fieri, quæ non dicuntur, vel fiunt, est alienatio à sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione à sensibus.

ver. q. 12. art. 9.

in gl. ord. in præfatione super prologum Hieronym.

¶ 2. Præterea, Quando vna virtus multum intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur à suo actu: sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt. Sed in visione prophetica est maxime intellectus eleuatus, & intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione à sensibus.

¶ 3. Præterea, Impossibile est idem simul ad oppositas partes conuerti. Sed in visione prophetica, mens conuertitur ad accipiendum à superiori. Ergo non potest simul conuerti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod reuelatio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

SED contra est, quod dicitur primæ ad Corinth. decimoquarto. Spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt. Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos à sensibus alienatus existens. Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione à sensibus.

RESPONDEO dicendum, quod * sicut dictum est, prophetica reuelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, & secundum expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quod non fit abstractio à sensibus, quando aliquid repræsentatur menti prophetæ

art. præc.

phetæ per species sensibiles:siue ad hoc specialiter formatas diuinitus, sicut rubus ostensus Moysi, & scriptura ostensa Danieli: siue etiam per alias causas productas: ita tamen quod secundum diuinam prouidentiam ad aliquid prophetice significandum, ordinetur: sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse, vt fiat alienatio à sensibus exterioribus, per hoc quod mens prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus: quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conuersionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, vt in primo*habitum est. Sed quando fit reuelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem à sensibus: vt talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur. Sed abstractio à sensibus quandoque fit perfecte, vt scilicet nihil homo sensibus percipiat: quandoque autem imperfecte, vt scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quæ exterius percipit ab his, quæ imaginabiliter videt. Vnde* Augustinus dicit 12. super Genesin ad litteram. Sic videntur quæ in Spiritu sunt imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa, per corpus: ita vt simul cernatur & homo aliquis præsens, & absens alius, spiritu, tanquam oculis. Talis tamen alienatio à sensibus, non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ, sicut in arreptitiis vel in furiosis; sed per aliquam causam ordinatam vel naturalem, sicut per somnium; vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam: sicut de Petro legitur Actor. 10. quod cum oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis: vel virtute diuina rapiente, secundum illud Ezech. 1. Facta est super eum manus Domini.

q.84.a.7. — l.12.c.2. ante me, tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de prophetis, quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ: vel in dormiendo, quod significatur per somnium: vel in vigilando, quod significatur per visionem.

Ad secundum dicendum, quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia quæ sunt à sensibus remota, tunc propter vehementiam intensionis sequitur alienatio à sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel iudicium sensibilium, non oportet quod à sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quod motus mentis propheticæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo quando ex supe-

superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad iudicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio à sensibus, sed solum quando eleuatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora;

Ad quartum dicendum, quod spiritus prophetarum dicuntur esse subiecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apostolus loquitur: quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea, quæ viderunt, non mente perturbata sicut arreptitij, vt dixerunt Priscilla & Montanus: sed in ipsa prophetica reuelatione potius ipsi subiiciuntur spiritui prophetiæ, id est, dono prophetico.

Art. 4. *Vtrum prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant?* 827

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant: quia vt Aug.* dicit 12. super Gen. ad literam, Quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, vt etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. Sed ea quæ intelliguntur non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat. *Hebr. 11. le. 7. 10. 7. * c. 9. in prin. t. 3.*

¶ 2. Præterea, Maius est lumen prophetiæ, quam lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare,

¶ 3. Præterea, Prophetia ordinatur ad hominum illuminationem. Vnde dicitur 2. Pet. 1. Habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quod propheta prius illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 11. Hoc autem à semetipso Caiphas non dixit, sed cum esset pontifex anni illius, prophetauit, quod Iesus moriturus erat pro gente, &c. Sed hoc Caiphas non cognouit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea, quæ prophetat.

RESPONDEO dicendum, quod in reuelatione prophetica mouetur mens prophetæ à Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens, respectu principalis agentis. Mouetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum: & quandoque quidem ad omnia tria simul. Quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad vnum tantum. Et

quod

quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetæ mouetur ad aliquid æstimandum, vel apprehendendum: quandoque quidem inducitur ad hoc, quod solum apprehendat rem illam: quandoque autem vlterius ad hoc, quod cognoscat hæc sibi esse diuinitus reuelata. Similiter etiam quandoque mouetur mens prophetæ ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit: sicut Dauid, qui dicebat 2. Reg. 23. Spiritus Domini locutus est per me. Quandoque autem ille cuius mens mouetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caipha, Ioan. 11. Similiter etiam cum Spiritus sanctus mouet mentem alicuius ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet: sicut patet de Hieremia, qui abscondit lumbare in Euphratem, vt habetur Hierem. 13. Quandoque vero non intelligit: sicut milites diuidentes vestimenta Christi non intelligebant quid significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moueri à Spiritu sancto ad aliquid æstimandum, vel significandum verbo, vel facto: hoc proprie ad prophetiam pertinet. Cum autem mouetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen, quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens (vt dictum * est) etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt, quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

In cor. a.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens diuinitus illustratur perfecte.

QVAESTIO CLXXIV.

De diuisione prophetiæ, in sex articulos diuisa.

Deinde considerandum est de diuisione prophetiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, de diuisione prophetiæ in suas species.

¶ Secundo, vtrum sit altior prophetia, quæ est sine imaginaria visione?

¶ Tertio, de diuersitate graduum prophetiæ.

¶ Quarto, vtrum Moyses fuerit excellentissimus prophetarum?

¶ Quinto, vtrum aliquis comprehensor possit esse propheta?

¶ Sexto, vtrum prophetia creuerit per temporis processum?

 828

Art. I. *Vtrum conuenienter diuidatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ, & comminationis?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diuidatur prophetia in gloss. * super Matth. I. Ecce virgo in vtero habebit: vbi dicitur quod prophetia alia est ex prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis euenire, vt fine nostro impleatur arbitrio, vt hæc de qua hic agitur: alia est ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium: alia est quæ comminatio* dicitur, quæ fit ob signum diuinæ animaduersionis. Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni vt membrum diuidens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam diuinam: quia prophetæ legunt in libro præscientiæ, vt dicit * gloss. Isa. 38. Ergo videtur quod non debeat poni vna species prophetiæ quæ est secundum præscientiam. *Ver. q. 12 a. 10. et Matt. I. propè fi. * gl. ord. sup. illud, Vt ad impleretur quod dictum est per prophetam. * gl. or. super illud Dispone domui tuæ, quia morieris.*

¶ 2. Præterea, Sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem: & vtraque variatur. Dicitur enim Hiere. 18. Repente loquar aduersum gentem, & aduersum regnum, vt eradicem, & destruam, & disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam & ego pœnitentiam. Et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea subdit de prophetia promissionis. Subito loquar de gente, & regno, vt ædificem, & plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum vt facerem ei. Ergo sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

¶ 3. Præterea, Isidor.* dicit in lib. Etymol. Prophetiæ genera sunt septem. Primum genus est ecstasis, quod est mentis excessus: sicut vidit Petrus vas submissum de cælo cum variis animalibus. Secundum genus, visio: sicut apud Isaiam dicentem, Vidi Dominum sedentem, &c. Tertium genus est somnium: sicut Iacob dormiens scalam vidit. Quartum genus est per nubem: sicut ad Moysen loquebatur Deus. Quintum genus est vox de cælis: sicut ad Abraham sonuit, dicens, Ne mittas manum in puerum. Sextum genus, accepta parabola: sicut apud Balaam. Septimum genus, repletio Spiritus sancti: sicut pene apud omnes prophetas. Ponit * etiam tria genera visionum, vnum, secundum oculos corporis, alterum secundum spiritum imaginarium, tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in prius dicta diuisione. Ergo est insufficiens. *li. 7. c. 8. declinan. do ad fi.* *li. 7. ety. ca. 8. non procul à fi. t. 5.*

SED

SED contra est auctoritas Hieronymi, cuius dicitur esse * gloss.

Inducta in arg. 1.

RESPONDEO dicendum, quod species habituum & actuum in moralibus distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem prophetiæ est id, quod est in cognitione diuina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentiam, prophetia distinguitur in diuersas species secundum prius dictam diuisionem. Dictum est autem supra *, quod futurum est in diuina cognitione dupliciter. Vno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur prophetia comminationis, quæ non semper impletur, sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectus, qui quandoque aliis superuenientibus impeditur. Alio modo, præcognoscit Deus aliqua in seipsis, vel vt fienda ab ipso, & horum est prophetia prædestinationis: quia secundum Damasc. * Deus prædestinat ea, quæ non sunt in nobis: vel vt fienda per liberum arbitrium hominis, & sic est prophetia præscientiæ, quæ potest esse bonorum, & malorum: quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantum. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur; ideo in gloss. * in principio Psalterij ponitur tantum duplex prophetiæ species: scilicet secundum præscientiam, & secundum comminationem.

q. 171. a. 6. ad 1.

l. 2. c. 30. cir. princ.

In gl. or. in praef. sup. prologum Hie. à me. illius.

Ad primum ergo dicendum, quod præscientia proprie dicitur præcognitio futurorum euentuum, prout in seipsis sunt: & secundum hoc ponitur species prophetiæ. Prout autem dicitur respectu futurorum euentuum, siue secundum quod in seipsis sunt, siue secundum quod sunt in suis causis: communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis: quia eadem est ratio veritatis in vtraque. Denominatur tamen magis à comminatione: quia Deus pronior est ad relaxandam pœnam, quam ad subtrahendum promissa beneficia.

Ad tertium dicendum, quod Isidor. distinguit prophetiam secundum modum prophetandi; qui quidem potest distingui, vel secundum potentias cognoscitiuas in homine, quæ sunt sensus, imaginatio, & intellectus. Et sic sumitur triplex visio: quam ponit tam ipse, quam * Augustin. 12. super Genes. ad litteram. Vel potest distingui secundum differentiam prophetici influxus, qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritus sancti: quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem

lib. 12. à ca. 7. per multa ca pita. t. 3.

fionem formarum imaginabilium ponit tria, fcilicet fomnium, quod ponit tertio loco: & vifionem quæ fit in vigilando, refpectu quorumcumque communium, quam ponit in fecundo loco: & ecftafim, quæ fit per eleuationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad fenfibilia figna, ponit tria: quia fenfibile fignum aut eft aliqua res corporea exterius apparens vifui, ficut nubes, quam ponit quarto loco: aut eft vox formata exterius ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco: aut eft vox per hominem formata cum fimilitudine alicuius rei, quod pertinet ad parabolam, quam ponit fexto loco.

Art. 2. *Vtrum excellentior fit prophetia, qua habet visionem intellectualem, & imaginariam, quam ea, qua habet visionem intellectualem tantum?* 829

AD fecundum fic proceditur. Videtur, quod excellentior fit prophetia, quæ habet vifionem intellectualem, & imaginariam, quam ea quæ habet vifionem intellectualem tantum. Dicit enim * Aug. 12. fuper Gen. ad litteram: & habetur in glof. 1. ad Cor. 14. fuper illud, Spiritus autem loquitur myfteria. Minus eft propheta, qui rerum fignatarum folo fpiritu videt imagines; & magis eft propheta, qui folo earum intellectu præditus eft; fed maxime propheta eft, qui in vtroque præcellit. Hoc autem pertinet ad prophetam, qui fimul habet intellectualem, & imaginariam vifionem. Ergo huiufmodi prophetia eft altior.

Inf. ar. 3. co. 1. & 3. q. 3 c. art. ad 1. & ver q. 12. ar. 12. & Ifai. 1. co. 1. fin.

** Aug. l. 12. fuper Gen. c. 9. in me. 1. 3.*

¶ 2. Præterea, Quanto virtus alicuius rei eft maior, tanto ad magis diftantia fe extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, vt ex dictis * patet. Ergo perfectior videtur effe prophetia quę deriuatur vfque ad imaginationem, quam illa quę exiftit in folo intellectu.

q. prae. art. 2.

¶. 3. Præterea, Hieronym. * in prologo libri Regum, diftinguit prophetas contra hagiographos. Omnes autē illi quos prophetas nominat, puta Ifaias, Hieremias, & alij huiufmodi, fimul cum intellectuali vifione imaginariam habuerunt: non autem illi qui dicuntur hagiographi, ficut ex infpiratione Spiritus fancti fcribentes: ficut Iob, Dauid, Salomon, & huiufmodi. Ergo videtur, quod magis proprie dicuntur prophetæ illi, qui fimul habent vifionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

parum à me. inci- p. r, vigin- ti duas litteras, tom. 3.

¶ 4. Præterea, Dionyfius * dicit 1. cap. cœleftis Hierarchiæ, quod impofsibile eft nobis fuperlucere diuinum radium, nifi varietate facrorum velaminum circum

c. 1. parū ante me. illum.

circumuelatum. Sed prophetica reuelatio fit per immissionem diuini radij. Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

In gl. ord. in præfa. sup. prologum Hier. innuitur & etiam Cassiodo. in prologo, super Psal. c. I.

SED contra est, quod glossa * dicit in principio Psalterij, quod ille modus prophetiæ cæteris est dignior: quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnij, prophetatur.

RESPONDEO dicendum, quod dignitas eorum quæ sunt ad finem, præcipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicuius veritatis supra hominem existentis. Vnde quanto huiusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio diuinæ veritatis, quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum. Magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam, in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quod prophetia, per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur, secundum intellectualem veritatem est dignior, quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem. Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetæ sublimior: sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem à magistro nude prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Vnde in commendationem prophetiæ Dauid dicit 2. Reg. 23. Mihi locutus est fortis Israel. Et postea subdit. Sicut lux auroræ oriente Sole mane absque nubibus rutilat.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliqua supernaturalis veritas reuelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui vtrumque habet, scilicet lumen intellectuale, & imaginariam visionem, quam ille qui habet alterum tantum; quia perfectior est prophetia. Et quantum ad hoc loquitur Aug. Sed illa prophetia in qua reuelatur nude intelligibilis veritas, est omnibus potior.

Ad secundum dicendum, quod aliud est iudicium de his quæ propter se quæruntur, & de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter se quæruntur, quanto virtus agentis ad plura, & remotiora se extendit, tanto potior est: sicut medicus reputatur melior, qui plures potest & magis à sanitate distantes, sanare In his autem quæ non queruntur, nisi propter aliud, quanto agens potest ex paucioribus, &

propin

propinquioribus ad suum intentum peruenire, tanto videtur esse maioris virtutis, sicut magis laudatur medicus qui per pauciora, & leniora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior est prophetia, quanto minus ea indiget.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicuius prædicationem: sicut cognitio patriæ est nobilior quam cognitio viæ: quæ tamen magis proprie dicitur fides, eo quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quandam obscuritatem, & remotionem ab intelligibili veritate. Et ideo magis proprie dicuntur prophetæ, qui vident per imaginariam visionem: quamuis illa prophetia sit nobilior, quæ est per intellectualem visionem, dummodo tamen sit eadem veritas vtrobique reuelata. Si vero lumen intellectuale alicui diuinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis diuinæ, ea quæ humana ratione cognosci possunt: sic talis prophetia intellectualis est infra illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem: cuiusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum. Qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetæ, quia prophetico officio fungebantur. Vnde ex persona Domini loquebantur dicentes ad populum. Hæc dicit Dominus. Quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentius de his, quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria,, cum adiutorio tamen diuini luminis.

Ad quartum dicendum, quod illustratio diuini radij in vita præsenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque: quia connaturale est homini secundum statum præsentis vitæ, vt non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quę communi aliquo modo à sensibus abstrahuntur: nec exigitur aliqua visio imaginaria diuinitus procurata. Et sic dicitur reuelatio prophetica fieri sine imaginaria visione. 830 1.q.12.a. 11.ad 1. Et 4.dis. 49.q.2.a. 7.ad 2. Et ver. q.12.ar. 13.per to. tum, et a. 14.co. Et 1.Cor.13. le.4.co.1.

Art. 3. *Verum gradus prophetiæ possint distingui secundum visionem imaginariam?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod gradus prophetiæ non possint distingui secundum visionem imaginariam. Gradus enim alicuius rei non attendi

attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autem propter se quæritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, vt supra * dictum est. Ergo videtur quod gradus prophetiæ non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

art. praec. ad 2.

¶ 2. Præterea, Vnius prophetæ videtur esse vnus gradus prophetiæ. Sed vni prophetæ fit reuelatio secundum diuersas imaginarias visiones. Ergo diuersitas imaginariæ visionis non diuersificat gradus prophetiæ.

¶ 3. Præterea, Secundum † glossam in principio Psalterij, prophetia consistit in dictis & factis, somnio & visione. Non ergo debent prophetiæ gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio & somnium, quam secundum dicta & facta.

† in glos. ordin. in praef. sup. Pro. Hie. Sumitur ex Cass. in Prol. sup. Psal. c. 1.

SED contra est, quod medium diuersificat gradus cognitionis, sicut scientia propter quid, est altior (eo quod est per nobilius medium) quam scientia quia est, vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ distingui debent secundum imaginariam visionem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, prophetia in qua per lumen intelligibile reuelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam, in qua reuelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione; & illam, in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda, quæ pertinent ad humanam conuersationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio, quam operatio. Et ideo infimus gradus prophetiæ est, cum aliquis ex interiori instinctu mouetur ad aliqua exterius facienda: sicut de Samsone dicitur Indic. 15. quod irruit Spiritus Domini in eum: & sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita & vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt & soluta. Secundus autem gradus prophetiæ est, cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis: sicut dicitur de Salomone 3. Reg. 4. quod locutus est parabolas, & disputauit super lignis à cedro quæ est in Libano, vsque ad hyssopum quæ egreditur de pariete: & disseruit de iumentis & volucribus & reptilibus & piscibus. Et hoc totum fuit

q. 173. a. 2.

ex

ex diuina inspiratione. Nam præmittitur, Dedit Deus sapientiam Salomoni, & prudentiam multam nimis. Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia, in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diuersificatur primo secundum differentiam somnij, quod fit in dormiendo, & visionis, quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ: quia maior vis prophetici luminis esse videtur, quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quæ animam hominis abstractam à sensibilibus inuenit in dormiendo. Secundo autem diuersificatur gradus prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur, quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem, siue in vigilando, siue in dormiendo; quam quando videt aliquas res significatiuas veritatis: sicut septem spicæ plenæ significant septem annos vbertatis. In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa: sicut quando Hieremias vidit incendium ciuitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur Hierem. 1. Tertio autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum: sed etiam videt vel in vigilando, vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem: quia per hoc ostenditur, quod mens prophetæ magis appropinquet ad causam reuelantem. Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione eius qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur, vel demonstrat, videatur in vigilando, vel in dormiendo, in specie angeli, quam si videatur in specie hominis. Et adhuc altior, si videatur in dormiendo, vel in vigilando, in specie Dei: secundum illud Isai. 6. Vidi Dominum sedentem. Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas & supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur: quæ tamen excedit rationem prophetiæ proprie dictæ, vt * dictum est. Et ideo consequens est quod gradus prophetiæ proprie dictæ distinguantur secundum imaginariam visionem.

Aug. lib. 12. in Genes. ad liter. c. 9. & 10.

art. præc. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod discretio luminis intelligibilis non potest à nobis cognosci, nisi se-

cundum quod iudicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diuersitate imaginatorum perpenditur diuersitas intellectualis luminis.

q.171.a.2 Ad secundum dicendum, quod sicut supra * dictum est, prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Vnde non est inconueniens quod vni & eidem prophetæ fiat reuelatio prophetica diuersis vicibus secundum diuersos gradus.

Ad tertium dicendum, quod dicta & facta, de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad reuelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ reuelatum est. Et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem & operatio miraculorum consequenter se habent ad prophe-

q 171.a.1 tiam, vt supra † dictum est.

831 Art. 4. *Vtrum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis?*

V. r. q. 12 a. 9. ad 2. & a. 44. & Isa. 6. col. 3. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Moyses non fuerit excellentior omnibus Prophetis. Dicit enim glossa in principio Psalterij, quod Dauid dicitur propheta per excellentiam. Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

** Innuitur in gl. ord. in præf. in Prolo. B. Hie. & innuitur ex Cassi. in Prolo. in Ps. c. 1* ¶ 2. Præterea, Maiora miracula facta sunt per Iosue, qui fecit stare Solem, & Lunam, vt habetur Iosue 10. & per Isaiam, qui fecit retrocedere Solem, vt habetur Isa. 38. quam per Moysen, qui diuisit mare Rubrum. Similiter etiam per Heliam: de quo dicitur Ecclesiast. 48. Quis poterit tibi similiter gloriari? qui sustulisti mortuum ab inferis? Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

¶ 3. Præterea, Matth. 11. dicitur, quod inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista. Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

SED contra est, quod dicitur Deut. vlt. non surrexit propheta vltra in Israël sicut Moyses.

RESPONDEO dicendum, quod licet quantum ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit maior Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis

art. præc. & ar. 1. q 171. maior. In prophetia enim, sicut ex dictis patet *, consideratur reuelatio & cognitio tam secundum visionem intellectualem, quam secundum visionem imaginariam: & denuntiatio, & confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior. Primo quidem, quantum ad visionem intellectualem: eo

lib. 12. c. 27. t. 3. quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu: sicut August. dicit * 12. super Genes. ad literam. Vnde

Vnde dicitur Numer. 12. quod palam non per ænigmata Deum vidit. Secundo, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat: non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei: non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Vnde dicitur Exod. 33. quod loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. Tertio, quantum ad denuntiationem: quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei quasi de nouo legem proponens: alij vero prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad obseruantiam legis Moysi: secundum illud Malach. 4. Mementote legis Moysi serui mei. Quarto, quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Vnde dicitur Deuteronom. vlt. Non surrexit vltra propheta in Israël sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis quæ misit per eum, vt faceret in terra AEgypti, Pharaoni, & omnibus seruis eius, vniuersæque terræ illius.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia Dauid ex propinquo attingit visionem Moysi, quantum ad visionem intellectualem: quia vterque accepit reuelationem intelligibilis & supernaturalis veritatis absque imaginaria visione. Visio tamen Moysi fuit excellentior, quantum ad cognitionem diuinitatis. Sed Dauid plenius cognouit & expresit mysteria Incarnationis Christi.

Ad secundum dicendum, quod illa signa illorum prophetarum fuerunt maiora secundum substantiam facti. Sed tamen miracula Moysi fuerunt maiora secundum modum faciendi: quia sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quod Ioannes pertinet ad nouum testamentum, cuius ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis reuelate speculantes: vt habetur 2. ad Corinth. 3. 832

Art. 5. Vtrum aliquis gradus prophetiæ sit etiã in beatis?

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquis gradus prophetiæ est etiam in beatis. Moyses enim, vt dictum est *, vidit diuinam essentiam: qui tamen propheta dicitur. Ergo pari ratione beati possunt dici prophetæ. *Su q. 175 art. 1. co. & 3. q. 7. a. 8. cor. & 1. Co. 13. lect. 3. c. 1. ar. præc.*

¶ 2. Præterea, Prophetia est diuina reuelatio. Sed diuinæ reuelationes fiunt etiam angelis beatis. Ergo etiam angeli beati possunt dici prophetæ.

¶ 3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor. Et tamen ipse prophetam se nominat Matth. 13. vbi dicit, Non est propheta sine ho-

 nore

nore, nisi in patria sua. Ergo etiam comprehensores & beati possunt dici prophetæ.

¶ 4. Præterea, De Samuele dicitur Eccles. 46. Exaltauit vocem suam de terra in prophetia, delere impietatem gentis. Ergo eadem ratione alij sancti post mortem possunt prophetæ dici.

SED contra est, quod 2. Petri 1. sermo propheticus comparatur lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetæ.

RESPONDEO dicendum, quod prophetia importat visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis, vt procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius cognitionis: quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus. Et adhuc erit magis procul, si hoc sit per figuras corporalium rerum, quã per intelligibiles effectus: & talis maxime est visio prophetica, quæ fit per figuras & similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis: qui scilicet non est totaliter in vltimam perfectionem adductus: secundum illud 2. ad Corinth. 5. Quamdiu in corpore sumus, peregrinamur à Domino. Neutro autem modo beati sunt procul. Vnde non possunt dici prophetæ.

Ad primum ergo dicendum, quod visio illa Moysi fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis. Vnde adhuc videns erat procul. Propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quod angelis fit reuelatio diuina, non sicut procul existentibus, sed sicut iam totaliter Deo coniunctis. Vnde talis reuelatio non habet rationem prophetiæ.

Ad tertium dicendum, quod Christus simul erat comprehensor & viator. In quantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiæ, sed solum in quantum erat viator.

Ad quartum dicendum, quod etiam Samuel nondum peruenerat ad statum beatitudinis. Vnde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli euentum belli prænuntiauit, Deo sibi hoc reuelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem est eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte dæmonum hoc dicitur factum: quia etsi dæmones animam alicuius sancti euocare nõ possint, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri diuina virtute: vt dum dæmon consulitur, ipse Deus

per

per suum nuntium veritatem enuntiet. Sicut per Heliam veritatem respondit nuntiis Regis qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, vt habetur 4. Reg. 1. Quamuis etiam dici posset, quod non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona eius loquens: quem sapiens Samuelem nominat; & eius prænuntiationem propheticam, secundum opinionem Saulis & astantium, qui ita opinabantur.

Art. 6. Vtrum gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum? 833

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod gradus 1 q 57. a.
prophetiæ varientur secundum temporis proces- 5. ad 3.
sum. Prophetiã enim ordinatur ad cognitionem diui- et ve. q.
norum, vt ex dictis patet *. Sed sicut dicit † Gregor. 12. a. 14.
per successiones temporum creuit diuinæ cognitionis ad 1.
augmentum. Ergo & gradus prophetiæ secundum * q. 173.
processum temporis debent distingui. a 4. a.d 2.

¶ 2. Præterea, Reuelatio prophetica fit per mo- † hom. 16.
dum diuinæ allocutionis ad hominem. A prophetis in Ezech.
autem ea quæ sunt eis reuelata, denuntiantur & verbo à med.
& scripto. Dicitur enim 1. Reg. 3. quod ante Samuelem sermo Domini erat pretiosus, id est, rarus: qui tamen postea ad multos factus est. Similiter etiam non inueniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiæ, cui dictum est, Sume tibi librum grandem, & scribe in eo stylo hominis: vt patet Isai. 8. Post quod tempus plures prophetæ suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quod secundum processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

¶ 3. Præterea, Dominus dicit Matth. 11. Lex & prophetæ vsque ad Ioannem prophetauerunt. Postmodum autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multo excellentius, quam fuerit in antiquis prophetis: secundum illud ad Ephes. 3. Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, scilicet mysterium Christi, sicut nunc reuelatum est sanctis Apostolis eius, & prophetis in spiritu. Ergo videtur quod secundum processum temporis creuerit prophetiæ gradus.

SED contra est, quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, vt dictum est *: qui tamen alios pro- a. 4. & se
phetas præcessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit pras.
secundum temporis processum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum
est *, prophetia ordinatur ad cognitionem diuinæ ve- a. 2. 3. &
ritatis, per cuius contemplationem non solum in fide 4. & q.
instruimur, sed etiam in nostris operibus guberna- 172. a. 4.
mur: secundum illud Psalm. 42. Emitte lucem tuam

& veritatem tuam, ipsa me deduxerunt. Fides autem nostra in duobus principaliter consist t. Primo quidem, in vera Dei cognitione, secundum illud Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere quia est. Secundo, in mysterio incarnationis Christi, secundum illud Ioan. 14 Creditis in Deum, & in me credite. Si ergo de prophetia loquamur, in quantum ordinatur ad fidem Deitatis, sic quidem creuit secundum tres temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege, & sub gratia. Nam ante legem Abraham, & alij patres prophetice sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Vnde & prophetæ nominantur, secundum illud Psalm. 104. In prophetis meis nolite malignari. Quod specialiter dicitur, propter Abraham & Isaac. Sub lege autem facta est reuelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentius quam ante: quia iam oportebat circa hoc institui non solum speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Vnde Dominus dicit Moysi Exod. 6. Ego Dominus qui apparui Abraham, Isaac, & Iacob, in Deo omnipotente, & nomen meum Adonai non indicaui eis: quia scilicet præcedentes patres fuerant instructi in fide de omnipotentia vnius Dei. Sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate diuinæ essentiæ, cum dictum est ei Exod. 3. Ego sum qui sum: quod quidem nomen significatur à Iudæis per hoc nomen Adonai, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero tempore gratiæ ab ipso filio Dei reuelatum est mysterium Trinitatis: secundum illud Matth. vlt. Euntes docete omnes Gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti. In singulis tamen statibus prima reuelatio excellentior fuit. Prima autem reuelatio ante legem facta est Abrahæ: cuius tempore cœperunt homines à fide vnius Dei deuiare, ad idololatriam declinando. Ante autem non erat necessaria talis reuelatio omnibus in cultu vnius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior reuelatio, quasi fundata super reuelatione facta Abrahæ. Vnde dictum est ei Genes. 26. Ego sum Deus Abraham patris tui: & similiter ad Iacob dictum est Genes. 28. Ego sum Deus Abraham patris tui, & Deus Isaac. Et similiter in statu legis prima reuelatio facta Moysi excellentior fuit, supra quam fundatur omnis alia prophetarum reuelatio: ita etiam in tempore gratiæ super reuelatione facta Apostolis de fide vnitatis & Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ: secundum illud Matthæi 16. Super hanc petram, scilicet confessionis tuæ, ædificabo Ecclesiam meam,

meam. Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est, quod quanto fuerunt Christo propinquiores, siue ante, siue post, vt plurimum plenius de hoc instructi fuerunt. Post tamen plenius quam ante: vt Apostolus dicit ad Ephes. 3. Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica reuelatio diuersificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum: quia vt dicitur Prouerbiorum vigesimonono, Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus. Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines diuinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Gregor. intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem huius mysterij.

Ad secundum dicendum, quod sicut * Augustinus dicit 18. de Ciuitate Dei, Quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimæ fierent, ita in Occidentalis Babylonis (id est, Romanæ Vrbis) exordio (qua fuerat Christus imperante venturus, in quo implerentur illa promissa) oracula prophetarum, non solum loquentium, verum etiam scribentium in tantæ rei futuræ testimonium soluerentur (scilicet promissionis Abrahæ factæ.) Cum enim prophetæ nunquam fere defuissent populo Israël, ex quo ibi reges esse cœperunt, in vsum tantummodo eorum fuere, non Gentium. Quando autem ea scriptura prophetica manifestius condebatur, quæ gentibus quandoque prodesset: tunc condebatur hæc ciuitas, (scilicet Romana) quæ gentibus imperaret. Ideo autem maxime tempore regum oportuit prophetas in illo populo abundare: quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed propriũ regem habebat. Et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

lib. 18. c. 27. à n. 1. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod prophetæ prænuntiantes Christi aduentum non potuerunt durare nisi vsque ad Ioannem, qui præsentialiter Christum digito demonstrauit. Et tamen, vt * Hieronym. ibidem dicit, Non hoc dicitur, vt post Ioannem excludat prophetas. Legimus enim in Actibus Apostolorum, & Agabum prophetasse: & quatuor virgines filias Philippi. Ioannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ; & singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad nouam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem: sicut August. * refert 5.

*Matt. 11. sup. illud prophetæ & lex vsque ad Ioan. c. 9. * l. 5. c. 26. nõ pro. ubi à princ. tom. 5.*

de Ciuit. Dei, quod Theodosius Augustus ad Ioannem in AEgypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu præditum fama crebrescente didicerat, misit: & ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit.

QVAESTIO CLXXV.

De Raptu, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de raptu.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum anima hominis rapiatur ad diuina?

¶ Secundo, vtrum raptus pertineat ad vim cognoscitiuam, vel ad appetitiuam?

¶ Tertio, vtrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam?

¶ Quarto, vtrum fuerit alienatus à sensibus?

¶ Quinto, vtrum fuerit totaliter anima à corpore separata in statu illo?

¶ Sexto, quid circa hoc sciuerit, & quid ignorauerit.

834 Art. 1. *Vtrum anima hominis rapiatur ad diuina?*

Ver. q. 13. a. 1. & 2. ad 9. & 2. Cor. 12. lo 4. AD primum sic proceditur. Videtur, quod anima hominis non rapiatur ad diuina. Diffinitur enim à quibusdam raptus, ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ eleuatio. Est autem secundum naturam hominis, vt ad diuina eleuetur. Dicit enim * August. in principio confess. Fecisti nos Domine, ad te, & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Non ergo hominis anima rapitur ad diuina.

** lib. 1. c. 1 ante med. t. 1.*

¶ 2. Præterea, Dionys. dicit * 8. cap. de diuin. nom. quod iustitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum & dignitatem. Sed quod aliquis eleuetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis, vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis à Deo in diuina.

cap. 8 à medium: & cap. 9. nō procu. à fine.

¶ 3. Præterea, Raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam, & coacte, vt Damasc. dicit *. Non ergo mens hominis rapitur ad diuina.

l. 2. c. 30. cir. prin.

SED contra est, quod 2. ad Cor. 12. dicit Apost. Scio hominem in Christo raptum vsque ad tertium cælum. Vbi dicit Gloss. * raptum, id est, contra naturam eleuatum.

*gl. ord. ib. * arg. 3. huius art.*

RESPONDEO dicendum, quod raptus violentiam quamdam importat, vt dictum est *. Violentum autem dicitur cuius principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur, vt dicitur in 3. Ethicor. † Confert

† l. 3. c. 1. circ. med. tom. 5.

Confert autem vnumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diuersum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quæ quidem diuersitas attenditur dupliciter. Vno quidem modo, quantum ad finem inclinationis: puta, si lapis qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, proiiciatur sursum. Alio modo, quantum ad modum tendendi: puta si lapis velocius proiiciatur deorsum, quam sit motus eius naturalis. Sic igitur & anima hominis dicitur rapi in id quod est præter naturam. Vno modo, quantum ad terminum raptus, puta, quando rapitur ad pœnas: secundum illud Psalmi 49. Ne quando rapiat, & non sit qui eripiat. Alio modo, quantum ad modum homini connaturalem, qui est, vt per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur à sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiam si eleuetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur: dum tamen hoc non fiat ex propria intentione, sicut accidit in somno qui est secundum naturam. Vnde non potest proprie raptus dici. Huiusmodi autem abstractio ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Vno modo ex causa corporali: sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, ex virtute dæmonum: sicut patet in arreptitiis. Tertio modo, ex virtute diuina. Et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu diuino eleuatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione à sensibus: secundum illud Ezechiel. 8. Spiritus eleuauit me inter cœlum & terram, & adduxit me in Hierusalem in visione Dei. Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem à sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat: sicut cum aliquis patitur euagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale est homini, vt in diuina tendat per sensibilium apprehensionem: secundum illud Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed iste modus, quod aliquis eleuetur ad diuina cum abstractione à sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum, quod ad modum & dignitatem hominis pertinet, quod ad diuina eleuetur ex hoc ipso, quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum diuinum in infinitum excedit huma-

nam facultatem, indiget homo vt supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuuetur: quod fit per quodcumque beneficium gratiæ. Vnde quod sic eleuetur mens à Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quæ sunt per hominem facienda. Quantum vero ad ea quæ excedunt liberi arbitrij facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione eleuetur. Quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis: non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis & eius intentio ordinatur.

835 Art. 2. *Vtrum raptus magis pertineat ad vim cognoscitiuam, quam ad vim appetitiuam?*

c. 4. de diui. no. p. 1 nõ remote ante fi. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod raptus magis pertineat ad vim appetitiuam, quam ad vim cognoscitiuam. Dicit enim Dionys. 4. cap. de Diuin. nom. * Est autem ecstasim faciens diuinus amor. Sed amor pertinet ad vim appetitiuam. Ergo & ecstasis siue raptus.

† l. 2. c. 3. circ. med. ¶ 2. Præterea, Gregor. dicit † in 2. Dialog. quod ille qui porcos pauit, vagatione mentis & immunditie sub semetipso cecidit: Petrus vero, quem angelus soluit, eiusque mentem in ecstasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit. Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam & illi qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

Est gl. or. ex Aug. Ps. 30. in pri. illius tom. 8. ¶ 3. Præterea, Super illud Psal. 30. In te Domine speraui, non confundar in æternum, dicit glos. * in expositione tituli, Ecstasis Græce, Latine dicitur excessus mentis: quæ fit duobus modis, vel pauore terrenorum, vel mente rapta ad superna & inferiorum oblita. Sed pauor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Ibid. SED contra est, quod super illud Psal. 115. Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax, dicit glos.* Dicitur hic ecstasis, cum mens non pauore alienatur, sed aliqua inspiratione reuelationis sursum assumitur. Sed reuelatio pertinet ad vim intellectiuam. Ergo ecstasis siue raptus.

RESPONDEO dicendum, quod de raptu dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur. Et sic proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitiuam, sed solum

ad cognoſcitiuam. Dictum eſt * enim, quod raptus eſt præter propriam inclinationem eius quod rapitur. Ipſe autem motus appetitiuæ virtutis eſt quædam inclinatio ad bonum appetibile. Vnde proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid non rapitur, ſed per ſe mouetur. Alio modo poteſt conſiderari raptus quantum ad ſuam cauſam: & ſic poteſt habere cauſam ex parte appetitiuæ virtutis. Ex hoc enim ipſo quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, poteſt contingere, quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam effectum in appetitiua virtute, cum ſcilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Vnde & Apoſtolus dixit ſe raptum non ſolum ad tertium cœlum, quod pertinet ad contemplationem intellectus: ſed etiam in paradiſum, quod pertinet ad affectum. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod raptus addit aliquid ſupra ecſtaſim. Nam ecſtaſis importat ſimpliciter exceſſum à ſeipſo, ſecundum quem ſcilicet aliquis extra ſuam ordinationem ponitur. Sed raptus ſupra hoc addit violentiam quamdam. Poteſt igitur ecſtaſis ad vim appetitiuam pertinere: puta cum alicuius appetitus tendit in ea quæ extra ipſum ſunt. Et ſecundum hoc Dionyſ. dicit *, quod diuinus amor facit ecſtaſim, in quantum ſcilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas. Vnde poſtea ſubdit *, quod etiam ipſe Deus, qui eſt omnium cauſa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra ſeipſum fit per prouidentiam ad omnia exiſtentia. Quamuis etiam ſi expreſſe hoc diceretur de raptu, non deſignaretur, niſi quod amor eſſet cauſa raptus. *Loco cit. in arg.* *eod. loc.*

Ad ſecundum dicendum, quod in homine eſt duplex appetitus, ſcilicet intellectiuus, qui dicitur voluntas; & ſenſitiuus, qui dicitur ſenſualitas. Eſt autem proprium homini, vt appetitus inferior ſubdatur appetitui ſuperiori: & ſuperior moueat inferiorem. Dupliciter ergo homo ſecundum appetitum poteſt fieri extra ſeipſum. Vno modo, quando appetitus intellectiuus totaliter in diuina tendit, prætermiſsis his in quæ inclinat appetitus ſenſitiuus. Et ſic Dionyſ. dicit * in 4. de Diuin. nom. quod Paulus ex virtute diuini amoris ecſtaſim faciente, dicit, Viuo ego, iam non ego; viuit vero in me Chriſtus. Alio modo, quando prætermiſſo appetitu ſuperiori, homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem: & ſic ille qui porcos pauit, ſub ſemetipſo cecidit. Et iſte exceſſus, vel ecſtaſis, plus appropinquat ad rationem raptus, quam primus: quia ſcilicet appetitus ſuperior *cir. fi. l. 43.*

est magis homini proprius. Vnde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur à motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eo quod voluntas potest resistere passioni, deficit à vera ratione raptus, nisi forte tam vehemens passio sit, quod vsum rationis totaliter tollat: sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ, vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod vterque excessus secundum appetitum existens, potest causare excessum cognoscitiuæ virtutis, vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur alienata à sensibus, vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum, quod sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali. Vnde eadem ratione ex vtroque potest causari excessus mentis: præsertim cum timor ex
c.7.& 8. amore causetur, sicut Augustinus dicit 14.* de Ciui-
tom.5. tate Dei.

836 Art. 3. *Verum Paulus in raptu viderit Dei essentiam?*

Ver.q.10 AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Paulus
a.11.ccr. in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim
& ad 1. de Paulo legitur, quod est raptus vsque ad tertium
& q.13. cœlum: ita & de Petro legitur Act. 10. quod cecidit
ar.2.& 2. super eum mentis excessus. Sed Petrus in suo excessu
Cor.12. non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam
le.1.co.4. visionem. Ergo videtur, quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

¶ 2. Præterea, Visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus: alioquin nunquam ad vitæ huius miseriam rediisset, sed corpus eius fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem: quod patet esse falsum. Ergo Paulus in suo raptu non vidit Dei essentiam.

¶ 3. Præterea, Fides, & spes esse non possunt simul cum visione diuinæ essentiæ, vt habetur 1. ad Cor. 13. Sed Paulus in statu illo habuit fidem, & spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

c.6.7. & ¶ 4. Præterea, Sicut* Augustinus dicit 12. super
seqq.t.3. Genes. ad litteram, secundum visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur. Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse: puta, tertij cœli, & paradisi, vt habetur secundo ad Corinthios duodecimo. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis, quam ad visionem diuinæ essentiæ.

SED

SED contra est, quod * Aug. determinat in lib. de videndo Deum, ad Paulinam, quod ipsa Dei substantia à quibusdam videri potuit in hac vita positis: sicut à Moyse, & Paulo, qui raptus audiuit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. Epi. 112. c. 13. t. 2.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quãdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste * Aug. determinat non solum in libro de videndo Deum, sed etiam 12. super Gen. ad litteram, & habetur in gloss. † 2. ad Cor. 12. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant. Dicit enim se audisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. Huiusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ: secundum illud Isa. 64. Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te. Et ideo conuenientius dicitur, quod Deum per essentiam vidit. lib. 12. c. 13. & 28. to. 3. & Epis. 112. c. 13. t. 2. † gl. ord. ib d.

Ad primum ergo dicendum, quod mens humana diuinitus rapitur ad contemplandam veritatem diuinam, tripliciter. Vno modo, vt contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis, qui cecidit supra Petrum. Alio modo, vt contempletur veritatem diuinam per intelligibiles effectus: sicut fuit excessus Dauid, dicentis. Ego dixi in excessu meo, Omnis homo mendax. Tertio modo, vt contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, & etiam Moysi. Et satis congruenter. Nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudæorum, ita Paulus fuit primus doctor Gentium. Ps. 115.

Ad secundum dicendum, quod diuina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriæ: de quo dicitur in Psalm. 35. In lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Vno modo, per modum formæ immanentis. Et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cuiusdam passionis transeuntis sicut dictum * est de lumine prophetiæ. Et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, vt fieret redundãtia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet. q. 171. a. 2.

Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum: consequens est vt simul tunc in eo non fuerit actus fidei: fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum, quod nomine tertij cœli potest

potest vno modo intelligi aliquid corporeum. Et sic tertium cœlum dicitur cœlum empyreum, quod dicitur tertium respectu cœli aërei, & cœli syderei: vel potius respectu cœli syderei, & respectu cœli aquei, siue crystallini. Et dicitur raptus ad tertium cœlum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicuius rei corporeæ, sed propter hoc quod locus il-
gloss.ord. ibid. le est contemplationis Beatorum. Vnde * Glossa dicit 2. ad Corinh. 12. quod cœlum tertium est spirituale cœlum, vbi angeli, & sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione. Ad quod cum dicit se raptum, signat quod Deus ostendit ei vitam, in qua videndus est in
Ex gl. or. ibid ex Aug. æternum *. Alio modo per tertium cœlum potest intelligi aliqua visio supermundana, quæ potest dici tertium cœlum triplici ratione. Vno modo, secundum ordinem potentiarum cognoscitiuarum. Vt primum cœlum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum: sicut visa est manus scribentis in pariete Daniel. 5. Secundum autem cœlum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaias, & Ioannes in Apocal. Ter-
lib. 12. c. 28. co. 3. tium vero cœlum dicatur visio intellectualis, vt * Augustinus exponit 12. super Genes. ad literam. Secundo modo potest dici tertium cœlum secundum ordinem cognoscibilium: vt primum cœlum dicatur cognitio cœlestium corporum: secundum, cognitio cœlestium
ibi innuitur in gl. ord. ex Dionysio Areop. spirituum; tertium, cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici tertium cœlum contemplatio Dei, secundum gradus cognitionis, qua Deus videtur: quorum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ: secundus, ad angelos mediæ: tertius, ad angelos supre-
837 mæ, vt dicit * Gloss. 2. ad Corinth. 12. Et quia visio
1. q. 12. a. 11. cor. & ver. q. 10 a. 11. co. & q. 13. ar. 3. cor. & ad 4. & art. 4. cor. Et quolib. 1. a. 1. cor. & 2. Co. 12. le. 1. col. 4. Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium cœlum ratione contemplationis, sed etiam in paradisum ratione delectationis consequentis.

Art. 4. *Verum Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Paulus in raptu non fuerit alienatus à sensibus. Dicit enim Augustinus * 12. super Genes. ad literam, Cur non credamus, quod tanto Apostolo doctori gentium rapto vsque ad istam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam viuendum est in æternum? Sed in illa vita futura sancti post resurrectionem videbunt Dei essen-
** c. 28. circ. med. tom. 3.* tiam, absque hoc quod fiat abstractio à sensibus corporeis. Ergo nec in Paulo fuit huiusmodi abstractio facta.

§. 2. Præ-

¶ 2. Præterea, Christus vere viator fuit, & continue visione diuinæ essentiæ fruebatur: nec tamen fiebat abstractio à sensibus. Ergo nec fuit necessarium quod in Paulo fieret abstractio à sensibus, ad hoc quod essentiam Dei videret.

¶ 3. Præterea, Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa visione conspexerat. Vnde dicebat 2. ad Corinth. 12. Audiui arcana verba, quæ non licet homini loqui Sed memoria ad partem sensitiuam pertinet, vt patet per Philos. * in libro de memoria, & reminiscentia. Ergo videtur quod etiam Paulus videndo Dei essentiam, non fuerit alienatus à sensibus. *c. 1. to. 21.*

SED contra est, quod Aug. * dicit 12 super Gen. ad literam., Nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, siue omnino exiens de corpore, siue auersus, & alienatus à carnalibus sensibus, in illam non subuehitur visionem. *c. 27. t. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod diuina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitiuam, quam per intellectum. Intellectus autem humanus non conuertitur ad intelligibilia, nisi mediantibus phantasmatibus, quæ per species intelligibiles à sensibus accipit, & in quibus considerans de sensibilibus iudicat, & ea disponit. Et ideo in omni operatione, qua intellectus noster abstrahitur à phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur à sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quod à phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam: quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem cum intellectus hominis eleuatur ad altissimam Dei essentiæ visionem, vt tota mentis intentio illuc aduocetur: ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Vnde impossibile est quod homo in statu viæ videat Deum per essentiam, sine abstractione à sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * dictum est, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus, fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, & vsque ad corpus. Vnde secundum ipsam regulam diuinæ visionis, anima intendet phantasmatibus, & sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut * dictum est. Et ideo non est similis ratio. *a. 3. arg. 2. & in sol. illius* *Ibid.*

Ad

Ad secundum dicendum, quod intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo diuinam essentiam videbat, multo amplius quam aliquis angelus, vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulo minus ab angelis minorabatur, vt dicitur ad Hebr. 2. dispensatiue, & non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Vnde non est similis ratio de eo, & de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum, quod Paulus postquam cessauit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognouerat per aliquas species intelligibiles, habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas: sicut etiam abeunte sensibili remanent aliquæ impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmata, memoratur. Vnde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

838 Art. 5. *Vtrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter á corpore separata?*

Inf. a. 6. & ver. q. 13. a. 5. cor. & 2. Cor. 12. lect. 1. fi. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. Dicit enim Apostolus 2. ad Corinth. 5. Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino. Per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur à Domino: quia videbat Deum per speciem, vt dictum* est. Ergo non erat in corpore. *(* art. 3. huius q.)*

¶ 2. Præterea, Potentia animæ non potest eleuari supra eius essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit à corporalibus abstractus per eleuationem ad diuinam contemplationem. Ergo multo magis essentia animæ fuit separata à corpore.

¶ 3. Præterea. Vires animæ vegetabilis sunt magis materiales, quam vires animæ sensitiuæ. Sed oportebat intellectum abstrahi à viribus animæ sensitiuæ, vt* dictum est, ad hoc vt raperetur ad videndam diuinam essentiam. Ergo multo magis oportebat quod abstraheretur à viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante iam nullo modo anima remanet corpori coniuncta. Ergo videtur, quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter à corpore esse separatam. *(* ar. 4. huius q. 2.)*

SED contra est, quod Aug.* dicit in epistola ad Paulinam, de videndo Deum, Non incredibile est quibusdam sanctis nondum ita defunctis, vt sepelienda cadauera remanerent, etiam istam excellentiam reuelationis eius fuisse concessam, vt scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium, vt in *(* est epist. 112. c. 13 tom. 2.)*

in raptu Pauli anima eius totaliter separaretur à corpore.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, in raptu, de quo nunc loquimur, virtute diuina eleuatur homo ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam. Et ideo duo considerare oportet. Primo quidem, quid sit homini secundum naturam. Secundo quid diuina virtute sit in homine fiendum supra naturam. Ex hoc autem, quod anima corpori vnitur tanquam naturalis forma ipsius, conuenit animæ naturalis habitudo ad hoc quod per conuersionem ad phantasmata intelligat. Quod quidem ab ea non aufertur diuina virtute in raptu, quia non mutatur status eius, vt * dictum est. Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conuersio ad phantasmata & sensibilia, ne impediatur eius eleuatio in id quod excedit omnia phantasmata, vt dictum * est: & ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur à corpore, vt ei non vniretur quasi forma. Fuit autem necessarium intellectum eius abstrahi à phantasmatibus, & sensibilium perceptione.

art. 1. huius quæst.

a. 3 arg. 2. & in eius sol.

art. 4. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus in raptu illo peregrinabatur à Domino, quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris: non autem quo ad actum, quo videbat Deum per speciem, vt ex prædictis * patet.

art. 3. ad 1. & 3.

Ad secundum dicendum, quod potentia animæ virtute naturali non eleuatur supra modum conuenientem essentiæ eius. Virtute tamen diuina potest in aliquid altius eleuari: sicut corpus per violentiam fortioris virtutis eleuatur supra locum conuenientem sibi secundum speciem suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitiuæ, sed per modum naturæ. Et ideo non requiritur ad raptum, ab eis abstractio, sicut à potentiis sensitiuis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectiuam cognitionem.

Art. 6. Vtrum Paulus ignorauerit an anima eius fuerit à corpore separata? 839

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod Paulus non ignorauerit an eius anima fuerit à corpore separata. Dicit enim ipse 2. ad Corinth. 12. Scio hominem in Christo raptum vsque ad tertium cœlum. Sed homo nominat compositum ex anima, & corpore: raptus etiam differt à morte. Videtur ergo quod ipse sciuerit animam non fuisse per mortem à corpore sepa

ver. q. 13. a. 5. & 2. Cor. 12. lec. 1. fin.

separatam, præsertim quia hoc communiter à doctoribus ponitur.

¶ 2. Præterea, Ex eisdem Apostoli verbis patet, quod ipse sciuit quo raptus fuerit, quia in tertium cœlum. Sed ex hoc sequitur, quod sciuerit vtrum fuerit in corpore vel non: quia si sciuit tertium cœlum esse aliquid corporeum, consequens est quod sciuerit animam suam non esse à corpore separatam: quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quod non omnino ignorauerit an anima fuerit à corpore separata.

l. 12. c. 28. tom. 3. ¶ 3. Præterea, Sicut August.* dicit 12. super Genes. ad litteram, ipse in raptu vidit illa visione Deum, qua vident sancti in patria. Sed sancti ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animæ eorum sint à corporibus separatæ. Ergo & Paulus hoc sciuit.

SED contra est, quod dicitur 2. ad Corinth. 12. Siue in corpore, siue extra corpus, nescio, Deus scit.

RESPONDEO dicendum, quod huiusmodi quæstionis veritaté accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse vsque ad tertium cœlum; & aliquid nescire, scilicet vtrum in corpore aut extra corpus. Quod quidem potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt hoc quod dicitur, siue in corpore, siue extra corpus, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignorauerit an anima eius esset in corpore an non: sed ad modum raptus, vt scilicet ignorauerit an corpus eius fuerit simul raptum cum anima in tertium cœlum, vel non, sed solum anima: sicut Ezech. 8. dicitur, quod adductus est in visionibus Dei in Hierusalem. Et hunc intellectum fuisse cuiusdam Iudæi exprimit Hieronym. in prologo super * Danielem, vbi dicit, Denique & Apostolum nostrum (scilicet dicebat Iudæus) non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse, siue in corpore, siue extra corpus, nescio. Sed hunc sensum reprobat Aug. 12.* super Genes. ad litteram, per hoc quod Apostolus dicit sciuisse se esse raptum vsque in tertium cœlum. Sciebat ergo verum esse tertium cœlum id in quod raptus fuit, & non similitudinem imaginariam tertij cœli. Alioquin si tertium cœlum nominauit phantasma tertij cœli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus, proprij corporis phantasma, quale apparet in somnis. Si autem sciebat esse vere tertium cælum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale & incorporeum, & sic non poterat corpus eius illuc rapi: aut esse aliquid corporeum, & sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur à corpore.

* à medio illius. Incipit: Danielem prophetam, t. 4.
* l. 12. c. 2. 3. 4. & 28. t. 3.

pore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere, vt scilicet Apostolus sciuerit, quod fuerit raptus secundum animam, & non secundum corpus: nesciuerit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, vtrum scilicet fuerit sine corpore, vel non. Sed circa hoc diuersimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt, quod Apostolus sciuit, quod anima sua erat corpori vnita vt forma, sed nesciuit vtrum esset passus alienationem à sensibus, vel etiam vtrum esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio à sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo sciuit se raptum. Quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid, vt de hoc oporteret tam solicitam fieri mentionem. Vnde relinquitur, quod nesciuit Apostolus, vtrum anima eius fuerit coniuncta corpori vt forma, vel à corpore separata per mortem. Quidam autem hoc concedentes dicunt, quod Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota eius intentio conuersa erat in Deum; sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum à futuro. Dicit enim in præsenti se scire, quod fuit raptus ante annos quatuordecim, & se in præsenti nescire, vtrum in corpore fuerit, vel extra corpus. Et ideo dicendum est, quod & prius & postea nesciuit, vtrum eius anima fuerit à corpore separata. Vnde August.* dicit 12. super Genes. ad litteram, post longam inquisitionem concludens: Restat ergo fortasse, vt hoc ipsum eum ignorasse intelligamus (vtrum quando in tertium cœlum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cum corpus viuere dicitur, siue vigilantis, siue dormientis, siue in ecstasi à sensibus corporis alienati,) an omnino de corpore exierit, vt mortuum corpus iaceret. *l. 12. c. 5. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, & præcipue anima, quæ est pars hominis eminentior. Quamuis etiam possit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem, quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Vnde dicit, Scio hominem: non dicit, scio raptum hominem. Nihil etiam prohiberet mortem diuinitus procuratam, raptum dici. Et sic August.* dicit 12. super Genes. ad litteram, Dubitante inde Apostolo, quis nostrum inde certus esse potuit? Vnde qui super hoc loquuntur, magis coniecturaliter, quam per certitudinem loquuntur. *l. 12. c. 3. à me. c. 3.*

Ad secundum dicendum, quod Apostolus sciuit vel

illud

illud cœlum esse quid corporeum, vel aliquid incorporeum à se visum in illo cœlo: cum hoc potuerit fieri per intellectum eius, etiam si anima eius non esset à corpore separata.

Ad tertium dicendum, quod visio Pauli in raptu, quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur; & quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi: quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in
lib.12. c. penult. à med. t.3. patria. Vnde Augustinus * dicit 12. super Genesim ad litteram, Quamuis abrepto Apostolo à carnis sensibus in tertium cœlum, hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum, quæ angelis inest, quod siue in corpore esset, siue extra corpus esset, nesciebat: hoc vtique non deerit, cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum, corruptibile hoc induetur incorruptione.

QVAESTIO CLXXVI.

De Gratiis gratis datis: & primo de gratia linguarum, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de gratiis gratis datis, quæ pertinent ad locutionem. Et primo, de gratia linguarum. Secundo, de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum?

¶ Secundo, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiæ.

840 Art. 1. *Vtrum illi qui consequebantur donum linguarum, loquerentur omnibus linguis?*

1.Cor.14. lec.1.co.1. & le. 4. princ. AD primum sic proceditur. Videtur, quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod diuina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere: sicut Dominus aquam conuertit in vinum bonum, sicut dicitur Ioa.2. Sed illi qui habuerunt donum linguarum,
gl.ord.super præfationem Hier. epi. ad Hebr. melius loquebantur in propria lingua. Dicit enim * gloss. ad Hebr.1. non esse mirandum quod epistola ad Hebr. maiore relucet facundia, quam aliæ: cum naturale sit vnicuique plus in sua, quam in aliena lingua valere: cæteras enim epistolas Apostolus peregrino, id est, Græco sermone composuit; hanc autem scripsit Hebraica lingua. Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

¶ 2. Præterea, Natura non facit per multa quod potest fieri per vnum; & multo minus Deus, qui ordinatius,

tius,quam natura operatur.Sed poterat Deus facere vt vnam linguam loquentes eius discipuli, ab omnibus intelligerentur. Vnde super illud * Act. 2. Audiebat vnusquisque lingua sua illos loquẽtes dicit glos.quod linguis omnibus loquebantur,vel sua,id est, Hebraica lingua loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si proprijs singulorum loquerentur. Ergo videtur, quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis. *Est gl. Beda. Act. 2. tom. 2.*

¶ 3. Præterea,Omnes gratiæ deriuantur à Christo in corpus eius, quod est Ecclesia:secundum illud Io. 1.De plenitudine eius omnes accepimus. Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi vna lingua; nec etiam nunc fideles singuli nisi vna lingua loquuntur. Ergo videtur,quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam,vt omnibus linguis loquerentur.

SED contra est, quod dicitur Act.2. quod repleti sunt omnes Spiritu sancto, & cœperunt loqui variis linguis provt Spiritus sanctus dabat eloqui illis. Vbi dicit gloss. * Gregorij, quod Spiritus sanctus super discipulos in Igneis linguis apparuit, & eis omnium linguarum scientiam dedit. *ho 30. in euan. inter prin. & med.*

RESPONDEO dicendum,quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi, vt per vniuersum orbem discurrentes, fidem eius vbique prædicarent: secundum illud Matt.vlt. Euntes docete omnes gentes. Non autem erat conueniens,vt qui mittebantur ad alios instruendos indigerent ab aliis instrui, qualiter aliis loquerentur,vel qualiter quæ alij loquerentur intelligerent. Præsertim quia isti qui mittebantur,erant vnius gentis,scilicet Iudææ, secundum illud Isai.27. Qui egredientur impetu à Iacob, implebunt faciem orbis semine. Illi etiam qui mittebantur, pauperes & impotentes erant,nec de facili à principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur,vel verba aliorum eis exponerent,maxime quia ad infideles mittebantur.Et ideo necessarium fuit, vt super hoc eis diuinitus prouideretur per donum linguarum: vt sicut gentibus ad idololatriam declinantibus introducta est diuersitas linguarum, sicut dicitur Genes.11. ita etiam quando erant gentes ad cultum vnius Dei reuocandæ,contra huiusmodi diuersitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur 1. ad Cor. 12. Manifestatio spiritus datur ad vtilitatem. Et ideo sufficienter & Paulus, & alij Apostoli fuerunt instructi diuinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam. Sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum

&

& elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena. Sicut etiam in sapientia & scientia fuerunt sufficienter instructi quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus Arithmeticæ vel Geometriæ.

Ad secundum dicendum, quod quamuis vtrumque fieri potuisset, scilicet quod per vnam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus linguis loquerentur: tamen conuenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur: quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes vnam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dum eorum verba aliter ad aliorum aures perferrentur, quam ipsi ea proferrent. Et ideo glossa * dicit Act. 2. quod maiori miraculo factum est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur. Et Paulus dicit 1. ad Corint. 14. Gratias ago Deo, quod omnium vestrum lingua loquor.

est gl. Bedæ ibi. c. 2

Ad tertium dicendum, quod Christus in propria persona vni soli genti prædicaturus erat, scilicet Iudæis. Et ideo quamuis ipse absque dubio haberet perfectissime scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem vt Aug. dicit * super Ioan. Cum & modo Spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium: quia iam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur, in qua qui non est, non accipit Spiritum sanctum.

tract. 32. in Ioan. à med. illius, t. 9.

841 Art. 2. *Vtrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ?*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ. Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundum Philosophum * in 3. Topicor. Sed donum linguarum est proprium noui Testamenti. Vnde cantatur in sequentia Pentecostes, Ipse hodie Apostolos Christi donans munere insolito, & cunctis inaudito seculis. Prophetia autem magis competit veteri Testamento, secundum illud ad Hebr. 1. Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius, quam donum prophetiæ.

lib. 3. c. 1. post med. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homi

homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines. Dicitur enim 1. ad Corinth. 14. Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: qui autem prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius, quam donum prophetiæ.

¶ 3. Præterea, Donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, & homo habet in potestate vti eo cum voluerit. Vnde dicitur 1. ad Corinth. 14. Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor. Non autem sic est de dono prophetiæ, vt supra dictum * est. Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quam donum prophetiæ. *qu. 171. art 2.*

¶ 4. Præterea, Interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia: quia Scripturæ eodem Spiritu exponuntur quo sunt editæ. Sed interpretatio sermonum, 1. ad Corinth. 12. ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius, quam donum prophetiæ, maxime quantum ad aliquam eius partem.

SED contra est, quod Apostolus dicit primæ ad Corinth. 14. Maior est qui prophetat, quam qui loquitur linguis.

RESPONDEO dicendum, quod donum prophetiæ excedit donum linguarum tripliciter. Primo quidem, quia donum linguarum refertur ad diuersas voces proferendas, quæ sunt signa alicuius intelligibilis veritatis: cuius etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundum imaginariam visionem apparent. Vnde & Augustinus duodecimo * super Genes. ad litteram, comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum † est autem supra, quod donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Vnde sicut prophetica illuminatio excellentior est, quam imaginaria visio, vt supra habitum ‡ est: ita etiam excellentior est prophetia, quam donum linguarum secundum se consideratum. Secundo, quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam, quæ est nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertio, quia donum prophetiæ est vtilius. Et hoc quidem probat Apostolus 1. ad Cor. 14. tripliciter. Primo quidem, quia prophetia est vtilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodest nisi expositio subsequatur. Secundo, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet vt loqueretur diuersis linguis, sine hoc quod intel

l. 12. c. 8. tom. 3. † *q. 173. art. 2.* ‡ *qu. 174. art 2.*

intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum: mens eius non ædificaretur. Tertio, quantum ad infideles, propter quos præcipue videtur esse datum donum linguarum: qui quidem forte eos qui loquerentur linguis, reputarent insanos, sicut & Iudæi reputauerunt ebrios Apostolos linguis loquentes, vt dicitur Act. 2. Per prophetias autem infideles conuincuntur, manifestatis absconditis cordis sui.

q. 174. 2. ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, sicut ad excellentiam prophetiæ pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem: ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus sancti pertinet quod non solum impleat mentem lumine prophetico, & phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri testamento; sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda. Quod totum fit in nouo testamento, secundum illud primæ Cor. 14. Vnusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, Apocalypsim, id est propheticam reuelationem habet.

Ad secundum dicendum, quod per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem, quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur lingua, non loquitur hominibus, id est, ad intellectum hominum, vel vtilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei, & ad laudem eius. Sed per prophetiam ordinatur aliquis & ad Deum & ad proximum. Vnde est perfectius donum.

Ad tertium dicendum, quod reuelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda. Vnde ex eius perfectione contingit, quod in statu imperfectionis huius vitæ non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum cuiusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quandam particularem, scilicet vocum humanarum: & ideo non repugnat imperfectioni huius vitæ, quod perfecte & habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, in quantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum & exponendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, siue propter difficultatem rerum significatarum; siue etiam propter ipsas voces ignotas, quæ proferuntur; siue etiam propter similitudines rerum adhibitas: secundum illud Dan. 5. Audiui de te quod possis obscura interpretari, & ligata dissoluere. Vnde interpretatio

sermo

fermonum est potior quam donum linguarum: vt patet per illud quod Apostolus dicit 1. ad Corint. 14. Maior est, qui prophetat, quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur. Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum: quia etiam ad interpretandum diuersa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QVAESTIO CLXXVII.

De gratia sermonis, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone, de qua dicit Apostolus 1. ad Corint 12. Alij datur per spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data?

¶ Secundo, quibus hæc gratia competat.

Art. 1. *Vtrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data?* 842

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed ex naturali ratione adinuenta est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere, vt doceat, vt delectet, vt flectat: sicut August. * dicit in quarto de doctrina *c. 12. in* Christiana. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. *prin. t. 3* Ergo videtur, quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

¶ 2. Præterea, Omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed Apost. dicit 1. ad Cor. 4. Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute. Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

¶ 3. Præterea Nulla gratia datur ex meritis: quia si ex operibus, iam non est gratia, vt dicitur ad Rom. 11. Sed sermo datur alicui ex meritis. Dicit enim Greg. exponens illud Psal. 118. Ne auferas de ore meo verbum veritatis, quod verbum veritatis est, quod omnipotens Deus facientibus tribuit, & non facientibus tollit. Ergo videtur quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

¶ 4. Præterea, Sicut necesse est, quod homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ vel scientiæ: ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo si ponitur sermo sapientiæ & sermo scientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

SED in contrarium est, quod dicitur Eccl. 6. Lin-

gua eucharis. id est, gratiosa, in bono homine abundat. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam & gratiositas sermonis.

RESPONDEO dicendum, quod gratiæ gratis datæ dantur ad vtilitatem aliorum, vt supra dictum 1.2.q.111 est *. Cognitio autem, quam aliquis à Deo accipit, in a.1.& 4. vtilitatem alterius conuerti non posset, nisi mediante locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiæ vtilitatem, etiam prouidet membris Ecclesiæ in locutione, non solum vt aliquis sic loquatur, vt à diuersis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ad instruendum intellectum: quod fit dum aliquis sic loquitur, quod doceat. Secundo, ad mouendum affectum, vt scilicet libenter audiat verbum Dei: quod fit dum aliquis sic loquitur, quod auditores delectet: quod non debet aliquis quærere propter fauorem suum; sed vt homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertio, ad hoc, quod aliquis amet ea quæ verbis significantur, & velit ea implere, quod fit dum aliquis sic loquitur, quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus vtitur lingua hominis, quasi quodam instrumento: ipse autem est qui perficit operationem interius. Vnde Gregor.* dicit in hom. Pentecost. Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium in cassum sonat.

ho.30 in euang. nõ multum remote à princ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo, etiam ea quæ natura potest operari; ita etiam Spiritus sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis, id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritus sancti. Vnde præmisit, Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt; sed virtutem. Et de seipso præmiserat supra, secundo, Sermo meus & prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione Spiritus & virtutis.

in corpore art.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, gratia sermonis datur alicui ad vtilitatem aliorum. Vnde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera vtriusque non merentur directe

hanc

hanc gratiam;sed solum impediunt huius gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam:non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantum gratiæ impedimentum.

Ad quartum dicendum,quod sicut dictum est *,gratia sermonis ordinatur ad vtilitatem aliorum. Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ siue sapientiæ. Vnde Augustinus dicit * 14 de Trinitate, quod scire quemadmodum fides, & piis opituletur, & contra impios defendatur, videtur Apostolus scientiam appellare. Et ideo non oportuit, quod poneret sermonem fidei: sed sufficit ponere sermonem scientiæ & sapientiæ. *Ibidem.* *c.1.à me. tom.3.*

Art.2.*Vtrum gratia sermonis, sapientia,& scientia pertineat etiam ad mulieres?* 843

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod gratia sermonis sapientiæ & scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum * est. Sed docere competit mulieri. Dicitur enim Prouerb;4. Vnigenitus fui coram matre mea,& docebat me. Ergo hæc gratia competit mulieribus. *art.prae.*

¶ 2. Præterea, Maior est gratia prophetiæ quam gratia sermonis,sicut maior est contemplatio veritatis quam eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus: sicut legitur Iudic.4.de Delbora; & 4. Reg.22 de Olda prophetissa vxore Sellum; & Act. 21. de quatuor filiabus Philippi. Apostolus etiam dicit 1.ad Corinth.11.Omnis mulier orans aut prophetans,&c. Ergo videtur quod multo magis gratia sermonis competat mulieri.

¶ 3. Præterea, Primæ Petri quarto dicitur, Vnusquisque sicut accepit gratiam,in alterutrum illam administrantes. Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ, & scientiæ: quam non possunt aliis administrare,nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

SED contra est, quod Apostolus dicit primæ ad Corinthios decimo quarto, Mulieres in Ecclesiis taceant. Et primæ ad Timotheum secundo, Docere mulieri non permitto. Hoc autem præcipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

RESPONDEO dicendum,quod sermone potest aliquis vti dupliciter. Vno modo priuate, ad vnum vel paucos familiariter colloquendo: & quantum ad hoc,gratia sermonis potest competere mulieribus.

Alio modo publice alloquendo totam Ecclesiam: & hoc mulieri non conceditur. Primo quidem & principaliter propter conditionem fœminei sexus, qui debet esse subditus viro, vt patet Genes. 3. Docere autem & persuadere publice in Ecclesia, non pertinet ad subditos, sed ad prælatos. Magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi: quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superueniente. Secundo, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Eccles. 9. Colloquium illius quasi ignis exardescit. Tertio, quia vt communiter, mulieres non sunt in sapientia perfectæ, vt eis possit conuenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas loquitur de doctrina priuata, qua mater filium erudit.

Ad secundum dicendum, quod gratia prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam à Deo: ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud ad Coloss. 3. Induentes nouum hominem, qui renouatur secundum imaginem eius qui creauit eum, vbi non est masculus neque fœmina. Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum inuenitur: vnde non est similis ratio de vtroque.

Ad tertium dicendum, quod gratiam diuinitus acceptam diuersimode aliqui administrant, secundum diuersitatem conditionis ipsorum. Vnde mulieres si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundum priuatam doctrinam, non autem secundum publicam.

QVAESTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de gratia miraculorum.

ET CIRCA hoc qæruntur duo.

¶ Primo, vtrum sit aliqua gratia gratis data faciendi
844 miracula?

¶ Secundo, quibus conueniat.

3. cont. c. 154. & po. q. 6. a. 4. cor. fin. & art 9. ad 1. & opusc. 3. c. 222.

Art. 1. *Vtrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo, cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur: quia etiam ad tactum corporis

poris mortui miracula fiunt: ſicut legitur quarto Regum decimo tertio, Quod quidam proiecerunt cadauer in ſepulchro Heliſæi; quod cum tetigiſſet oſſa Heliſæi, reuixit homo,& ſtetitit ſuper pedes ſuos. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

¶ 2. Præterea, Gratiæ gratis datæ ſunt à Spiritu ſancto, ſecundum illud 1.ad Corinth.12. Diuiſiones gratiarum ſunt, idem autem ſpiritus.Sed operatio miraculorum fit etiam à ſpiritu immundo, ſecundum illud Matth.24. Surgent pſeudochriſti & pſeudoprophetæ, & dabunt ſigna & prodigia magna. Ergo videtur, quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

¶ 3. Præterea,Miracula diſtinguuntur per ſigna & prodigia ſiue portenta, & per virtutes. Inconuenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data,quam operatio prodigiorum ſiue ſignorum.

¶ 4. Præterea, Miraculoſa reparatio ſanitatis per diuinam virtutem fit. Ergo non debet diſtingui gratia ſanitatum ab operatione virtutum.

¶ 5. Præterea, Operatio miraculorum conſequitur fidem, vel facientis (ſecundum illud primæ ad Corinth.13. Si habuero omnem fidem,ita vt montes transferam,) ſiue etiam aliorum, propter quos miracula fiunt. Vnde dicitur Matthæi 13. Et non fecit ibi virtutes multas, propter incredulitatem illorum. Cum ergo fides ponitur gratia gratis data,ſuperfluum eſt,præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam,operationem ſignorum.

SED contra eſt, quod Apoſt.1.ad Corinth. 12.inter alias gratias gratis datas dicit,Alij datur gratia ſanitatum, alij operatio virtutum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, Spiritus ſanctus ſufficienter prouidet Eccleſiæ in his quæ ſunt vtilia ad ſalutem: Ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet, quod notitia quam quis diuinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum,& per gratiam ſermonis: ita neceſſe eſt quod ſermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, ſecundum illud Marc. vltim. Et ſermonem confirmante ſequentibus ſignis. Et hoc rationabiliter, Naturale enim eſt homini, vt veritatem intelligibilem per ſenſibiles effectus deprehendat. Vnde ſicut ductu naturalis rationis homo peruenire poteſt ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales: ita per aliquos ſupernaturales

q. 177. a. 1.

effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut prophetia se extendit ad omnia quæ supernaturaliter cognosci possunt; ita operatio virtutum se extendit ad omnia quæ supernaturaliter fieri possunt: quorum quidem causa est diuina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideo impossibile est, quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest cōtingere, quod sicut mens prophetæ mouetur ex inspiratione diuina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum: ita etiam mens miracula facientis moueatur ad faciendum aliquid, ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit præcedente oratione: sicut cum Petrus Tabitam mortuam suscitauit, vt habetur Actor. 9. Quandoque etiam non præcedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante: sicut Petrus Ananiam & Sapphiram mentientes, morti increpando tradidit, vt dicitur Act. quinto. Vnde Gregorius dicit * in secundo dialogorum, quod sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione. Vtrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui vtitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Vnde Iosue decimo, cum Iosue dixisset quasi ex potestate, Sol, contra Gabaon ne mouearis: subditur postea, Non fuit antea & postea tam longa dies, obediente Domino voci hominis.

cap. 30. a med. ad fi. usque.

Ad secundum dicendum, quod ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore Antichristi. De quibus Apost. dicit 2. ad Thess. 2. quod aduentus Antichristi erit secundum operationem Satanæ in omni virtute & signis & prodigiis mendacibus. Et sicut Aug. dicit * 20. de ciuit. Dei, Ambigi solet vtrum propterea dicta sint signa & prodigia mendacia, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, vt quod non facit, facere videatur. An quia illa ipsa etiam si erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahēt crediruros. Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt: sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas & veros serpentes. Non tamen habebunt veram rationem miraculi; quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte dictum est *. Sed operatio miracu-

c. 19. declinando ad fin. tomo 5.

q. 114. a. 4

miraculorum, quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute diuina ad hominum vtilitatem.

Ad tertium dicendum, quod in miraculis duo possunt attendi. Vnum quidem est, id quod fit: quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ. Et secundum hoc miracula dicuntur virtutes. Aliud est id, propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale. Et secundum hoc, communiter dicuntur signa. Propter excellentiam autem dicuntur portenta, vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia.

Ad quartum dicendum, quod gratia sanitatum commemoratur seorsum: quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitatis, præter beneficium commune, quod exhibetur in omnibus miraculis, vt scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quod operatio miraculorum attribuitur fidei, propter duo. Primo quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundo, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis, ad fidei instructionem; ita etiam necessaria est operatio miraculorum, ad fidei confirmationem.

Art. 2 *Vtrum mali possint miracula facere?* 845

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est *. Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Ioan. 9. Scimus, quia peccatores Deus non audit. Et Prou. 28. dicitur, Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis. Ergo videtur, quod mali miracula facere non possint.

1. q. 110. a. 4. ad 2. & 3. q. 43. a. 1. & 4. cur & po. q. 6. a. 5. ad 9. & a. 9. ad 7. & quo. 2 a. 6. ad 4. * a. præc. ad 1.

¶ 2. Præterea, Miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth. 17. Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic, transi hinc & transibit. Fides autem sine operibus mortua est, vt dicitur Iac. 2. Et sic non videtur, quod habeat propriam operationem. Ergo videtur, quod mali qui non sunt bonorum operum operariui, miracula facere nō possint.

¶ 3. Præterea, Miracula sunt quædam diuina testimonia, secundum illud ad Hebræos secundo, Contestante Deo signis & portentis & variis virtutibus. Vnde & in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur, quod mali homines non possint miracula facere.

¶ 4. Præterea, Boni sunt Deo coniunctiores quam mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multo minus mali faciunt.

SED contra est, quod dicit Apostolus 1. ad Cor. 13. Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Sed quicunque non habet charitatem, est malus: quia hoc solum donum Spiritus sancti est, quod diuidit inter filios regni & filios perditionis, vt dicit * August. 15. de Trinitate. Ergo videtur, quod etiam mali possint miracula facere.

ca. 18. in prin. t. 3.

RESPONDEO dicendum, quod miraculorum aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, vt videatur ei aliquid quod non est. Quædam vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum. Et hæc duo possunt fieri per dæmones, vt supra dictum est *. Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute diuina: operatur enim ea Deus ad hominum vtilitatem. Et hoc dupliciter. Vno quidem modo, ad veritatis prædicatæ confirmationem. Alio modo, ad demonstrationem sanctitatis alicuius, quem Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque, qui veram fidem prædicat, & nomen Christi inuocat: quod etiam interdum per malos fit *. Et secundum hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Vnde super illud Matt. 7. †, Nonne in nomine tuo prophetauimus, &c. dicit Hier. Prophetare vel virtutes facere, & dæmonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur; sed inuocatio nominis Christi hoc agit, vt homines Deum honorent; ad cuius inuocationem fiunt tanta miracula. Secundo autem modo non fiunt miracula, nisi à sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt, vel in vita eorum, vel etiam post mortem, siue per eos siue per alios. Legitur enim Act. decimonono, quod Deus faciebat virtutes per manus Pauli, & etiam super languidos deferebantur à corpore eius sudaria, & recedebant ab eis languores. Et sic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad inuocationem alicuius sancti; quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cuius sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

art. prec. ad 2.

Aug. de eccl. dog. c. 83 t. 3.

† Matth. 7. tom. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed diuinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit. Et ideo etiam quandoque

q. 83 art. 16.

doque peccatorum oratio à Deo exauditur. Vnde Augustinus dicit * super Ioannem, quod illud verbum cæcus locutus est, quasi adhuc inunctus, id est nondum perfecte illuminatus. Nam peccatores exaudit Deus. Quod autem dicitur, quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantum est ex merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem eius qui orat, sicut auditus est publicanus, vt dicitur Lucæ decimo octauo: vel etiam propter salutem aliorum, & gloriam Dei.

tract. 44. in Ioan. à medio illius, to. 9. & lib. 2. con. Parc. c. 8. to. 7. & lib. 1. retra c 3. fin. to. 1.

Ad secundum dicendum, quod fides sine operibus dicitur esse mortua, quantum ad ipsum credentem, qui per eam non viuit vita gratiæ. Nihil autem prohibet, quod res viua operetur per instrumentum mortuum: sicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Ad tertium dicendum, quod miracula semper sunt vera testimonia eius, ad quod inducuntur. Vnde à malis qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ, quamuis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi quem inuocant, & in virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula, ad confirmationem doctrinæ; non autem ad testificationem sanctitatis. Vnde Augustinus dicit * in libro octuaginta trium quæstionum. Aliter Magi faciunt miracula *, aliter boni Christiani, aliter mali. Magi per priuatos contractus cum dæmonibus. Boni Christiani per publicam iustitiam. Mali Christiani, per signa publicæ iustitiæ.

Aug. in li. 83. q. qu. 79. à me. to. 4.

Ad quartum dicendum, quod sicut Aug. dicit in * lib. 83. quæst. Admonet nos Dominus, vt intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt, & sicut Aug. * idem dicit, ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, existimantes in talibus factis esse maiora dona, quam in operibus iustitiæ, quibus æterna vita comparatur.

qu. 79. à me. to. 4.

ibid paru à me. t. 4.

QVAESTIO CLXXIX.

De diuisione vitæ, in actiuam & contemplatiuam, in duos articulos diuisa.

Consequenter considerandum est de vita actiua, & contemplatiua, vbi quadruplex consideratio occurrit. Quarum prima est de diuisione vitæ

per actiuam & contemplatiuam. Secunda, de vita contemplatiua. Tertia, de vita actiua. Quarta, de comparatione vitæ actiuæ ad contemplatiuam.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam?

¶ Secundo, vtrum diuisio sit sufficiens?

846 Art. 1. *Vtrum vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam?*

3. dis. 35. q. 1. ar. 1. & 1 Eth. le. 5. co. 2. *text. 37. tom. 2. AD primum sic proceditur. Videtur, quod vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam. Dicit enim Philos. * in 2. de anima, quod viuere viuentibus est esse. Actionis autem & contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur, quod vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

¶ 2. Præterea, Inconuenienter diuiditur prius per differentias posterioris. Actiuum autem & contemplatiuum, siue speculatiuum, & practicum, sunt differentiæ intellectus, vt patet in tertio * de anima. text. 49. & 46. Viuere autem est prius quam intelligere. Nam viuere inest viuentibus primo secundum animam vegetabilem, vt patet per Philosophum in secundo de Anima. * text. 34. & 59. Ergo inconuenienter diuiditur vita per actiuam, & contemplatiuam.

¶ 3. Præterea, Nomen vitæ importat motum, vt patet per Dion. 4. cap. de de diu. nom. * p. 1. in ter pr. & me. Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. 8. Intrans in domum meam conquiescam cum illa. Ergo videtur, quod vita non conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam.

ho. 14. non multum procul ante med. SED contra est, quod Gregorius * super Ezech. dicit. Duæ sunt vitæ, in quibus nos omnipotens Deus per sacrum eloquium erudit, actiua videlicet & contemplatiua.

RESPONDEO dicendum, quod illa proprie dicuntur viuentia, quæ ex seipsis mouentur seu operantur. Illud autem maxime conuenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, & ad quod maxime inclinatur. Et ideo vnumquodque viuens ostenditur viuere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur. Sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere, quod nutriuntur & generantur. Animalium vero in hoc, quod sentiunt & mouentur. Hominum vero in hoc, quod intelligunt, & secundum rationem agunt. Vnde etiam & in hominibus vita vniuscuiusque hominis videtur esse id, in quo maxime delectatur, & cui

cui maxime intendit; & in hoc præcipue vult quilibet conuiuere amico, vt dicitur * in 9. Ethicorum. Quia ergo quidam homines præcipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus: inde est quod vita hominis conuenienter diuiditur per actiuam & contemplatiuam. *c. 4. ante me. & c. 8. circa med. to. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod propria forma vniuscuiusque faciens ipsum esse in actu, est principium operationis propriæ ipsius. Et ideo viuere dicitur esse viuentium, ex eo quod viuentia per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

Ad secundum dicendum, quod vita vniuersaliter sumpta, non diuiditur per actiuam & contemplatiuam: sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est diuisio intellectus & vitæ humanæ.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus. Nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout qualibet operatio dicitur motus: secundum quod dicit * Philosophus in tertio de Anima, quod sentire, & intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo † Dionys. 4. cap. de diuinis nominibus, ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet rectum, circularem, & obliquum. *text. 28. tom. 2.* *† p. 1. parum ante med.*

ART. 2. *Vtrum vita sufficienter diuidatur per actiuam & contemplatiuam?* 847

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vita non sufficienter diuidatur per actiuam, & contemplatiuam. Philosophus enim in 1. Ethic. * dicit, quod tres sunt vitæ maxime excellentes, scilicet voluptuosa, ciuilis, (quæ videtur esse eadem actiuæ) & contemplatiua. Insufficienter ergo videtur diuidi vita per actiuam & contemplatiuam. *sup. ar. 1. & loc. ibi notat. & con. c. 9. parum a. cap. 5.*

¶ 2. Præterea, August. 19. de ciuitate Dei *, ponit tria vitæ genera, scilicet otiosum, quod pertinet ad contemplationem, actuosum, quod pertinet ad vitam actiuam. Et addit tertium ex vtroque compositum. Ergo videtur, quod insufficienter diuidatur vita per actiuam & contemplatiuam. *c. 19. & c. 2. to. n. 5*

¶. 3. Præterea, Vita hominis diuersificatur secundum quod homines diuersis actionibus studens. Sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra diuidi, quam in actiuam & contemplatiuam.

SED contra est, quod istæ duæ vitæ significantur

per duas vxores Iacob. Actiua quidem per Liam, contemplatiua vero per Rachaelem. Et per duas mulieres quæ dominum hospitio receperunt: contemplatiua quidem per Mariam; actiua vero per Martham, vt Gregorius dicit * in sexto Moralium. Non enim esset hæc congrua significatio, si essent plures quam duæ vitæ. Ergo sufficienter diuiditur vita per actiuam & contemplatiuam.

cap. 28. à med. & ho. 1 a. in Ezech. à Med.

art. præc ad 1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est †, diuisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem diuiditur per actiuum, & contemplatiuum: quia finis intellectiuæ cognitionis, vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplatiuum: vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum siue actiuum. Et ideo vita etiam sufficienter diuiditur per actiuam & contemplatiuam.

Ad primum ergo dicendum, quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis & brutis. Vnde sicut Philosophus † ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsenti diuisione, prout vita humana diuiditur in actiuam & contemplatiuam.

l. 1. ca. 5. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod media conficiuntur ex extremis: & ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido & frigido, & pallidum in albo & nigro. Et similiter sub actiuo & contemplatiuo comprehenditur id quod est ex vtroque compositum. Et tamen sicut in quolibet misto prædominatur aliquod simplicium; ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplatiuum, quandoque vero actiuum.

Ad tertium dicendum, quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitę secundum rationem rectam, pertinent ad vitam actiuam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis. Si autem deseruiant concupiscentiæ cuicunque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita actiua. Humana vero studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplatiuam.

QVAESTIO CLXXX.

De vita contemplatiua, in octo articulos diuisa

DEinde considerandum de vita contemplatiua. ETCIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum vita contemplatiua pertineat tantum ad intellectũ, an consistat etiam in affectu?

¶ Se-

¶ Secundo, vtrum ad vitam contemplatiuam pertineant virtutes morales?

¶ Tertio, vtrum vita contemplatiua consistat solum in vno actu, aut in pluribus?

¶ Quarto, vtrum ad vitam contemplatiuam pertineat consideratio cuiuscunque veritatis?

¶ Quinto, vtrum vita contemplatiua hominis in hoc statu possit eleuari vsque ad Dei visionem?

¶ Sexto, de motibus contemplationis, quos Dionysius assignat quarto capite de Diuinis nominibus.

¶ Septimo, de delectatione contemplationis.

¶ Octauo, de duratione contemplationis.

Art. I. *Vtrum vita contemplatiua nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu?* 848

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplatiua nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim * Philosophus in 2. Metaph. quod finis contemplationis est veritas. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplatiua totaliter in intellectu consistat.

inf. ar. 2. ad 1. & a. 7. ad 1. & 3. d. 35. q. 1. ar 2. & ver. q. 12 a. 11. ad 11.

¶ 2. Præterea, Gregorius dicit † in sexto Moral. quod Rachel, quæ interpretatur visum principium, vitam contemplatiuam significat. Sed visio principij pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplatiua proprie ad intellectum pertinet.

** li. 2. tex. 3 tom. 3. † li. 6. c. 28. circa me et Ho. 14. in Ezech. à med.*

¶ 3. Præterea, Gregor. dicit * super Ezech. quod ad vitam contemplatiuam pertinet ab exteriori actione quiescere. Sed vis affectiua siue appetitiua inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplatiua nō pertineat aliquo modo ad vim appetitiuam.

** Ho. 14. circ. in d.*

SED contra est; quod Greg. † ibidem dicit, quod contemplatiua vita est charitatem Dei & proximi tota mente retinere, & soli desiderio conditoris inhærere. Sed desiderium & amor ad vim affectiuam siue appetitiuam pertinent, vt supra * habitum est. Ergo etiam vita contemplatiua habet aliquid in vi affectiua siue appetitiua.

*† Ho. 14. in Ezech. & 6. Moral. c. 28. * 1. 2 q. 22. art. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum † est, vita contemplatiua illorum esse dicitur, qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, vt supra habitum * est: quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplatiua, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum. Quantum autem ad id, quod mouet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ mouet omnes alias potentias, & etiam intellectum ad suum actum, vt supra dictum

*† q. præc. * 1 2. q. 12. art. 1.*

1.2. q. 9. art. 1. dictum est *. Mouet autem vis appetitiua ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter, vel intelligibiliter. Quandoque quidem propter amorem rei visæ: quia vt dicitur Matthæi 6. Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et ho. 14. in Ezech. propter hoc Gregorius * constituit vitam contemplatiuam in charitate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia vnusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplatiua terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis & amabilis & delectantis. Et secundum hoc pertinet ad vim appetitiuam.

Ad secundum dicendum, quod ad ipsam visionem primi principij, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Vnde ho. 14. circa med. Gregor. dicit † super Ezech. quod vita contemplatiua, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris animus inardescit.

Ad tertium dicendum, quod vis appetitiua mouet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, vt dictum * est. In cor. ar.

849 Art. 2. *Vtrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam?*

inf. q. 181 a. 1. ad 3. & a. 2. co. & a. 4. ad 1. & q. 182 ar. 3. cor. & op. 17. c. 7. ad 7. & 3. contra. c. 37. fi. & Phys. 7. lec. 6. co. 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam. Dicit enim † Greg. super Ezech. quod contemplatiua vita est charitatem Dei, & proximi tota mente retinere. Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur precepta legis reducuntur ad dilectionem Dei, & proximi: quia plenitudo legis dilectio est, vt dicitur ad Rom. 13. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam.

† Ho. 14. in Ezech. * Ho. 14. in Ezech. circ. med.

¶ 2. Præterea, Vita contemplatiua præcipue ordinatur ad Dei contemplationem. Dicit enim * Gregorius super Ezech. quod calcatis curis omnibus ad videndam faciem sui creatoris animus inardescit. Sed ad hoc nullus potest peruenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis. Dicitur enim Matth. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et ad Hebr. duodecimo. Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. Ergo videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam.

¶ 3. Pr

¶ 3. Præterea, Gregor. dicit * super Ezech. quod contemplatiua vita speciosa est in animo: vnde significatur per Rachaelem, de qua dicitur Genes. vigesimonono, quod erat pulchra facie. Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, & præcipue secundum temperantiam, vt Ambros. dicit in primo 1 de Offic. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam. *Ho. 14. à med.* *l. 1. c. 34. tom. 1.*

SED contra est, quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregor. * dicit in 6. Moral. quod ad contemplatiuam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplatiuam. *l. 6. c. 28. circ. med.*

RESPONDEO dicendum, quod ad vitam contemplatiuam potest aliquid pertinere dupliciter. Vno modo, essentialiter. Alio modo, dispositiue. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplatiuam; quia finis contemplatiuæ vitæ est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem quod pertinet ad considerationem veritatis, paruam potestatem habet; vt Philosophus dicit † in secundo Ethic. Vnde & ipse in decimo Ethic. virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem actiuam, non autem ad contemplatiuam. Dispositiue autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplatiuam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplatiua, & per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, & per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, & sedant exteriorum occupationum tumultus: & ideo virtutes morales dispositiue ad vitam contemplatiuam pertinent. *lib. 2. c. 4. in pr. & l. 10. c. vlt.* *l. 10. ca. 7. & 8. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum * est, vita contemplatiua habet motiuum ex parte affectus. Et secundum hoc dilectio Dei & proximi requiritur ad vitam contemplatiuam. Causæ autem mouentes non intrant essentiam rei, sed disponunt & perficiunt rem. Vnde non sequitur quod, virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplatiuam. *art. præc.*

Ad secundum dicendum, quod sanctimonia, id est munditia, causatur ex virtutibus, quæ sunt circa passiones impedientes puritatem rationis. Pax autē causatur ex iustitia quæ est circa operationes, secundum illud Isai. 32. Opus iustitiæ pax: in quantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum & tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales

dispo-

disponunt ad vitam contemplatiuam, in quantum causant pacem & munditiam.

Ad tertium dicendum, quod pulchritudo (sicut
q.145.a.2 supra dictum † est) consistit in quadam claritate & debita proportione. Vtrumque autem horum radicaliter in ratione inuenitur: ad quam pertinet & lumen manifestans, & proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplatiua, quæ consistit in actu rationis, per se & essentialiter inuenitur pulchritudo. Vnde Sapien. 8. de contemplatione sapientiæ dicitur. Amator factus sum formæ illius. In virtutibus autem moralibus inuenitur pulchritudo participatiue, in quantum scilicet participat ordinem rationis: & præcipue intemperantia, quæ reprimit concupiscentias, maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, in quantum delectationes venereæ maxime deprimunt mentem ad sensibilia: vt August.
*l.1.c.10. dicit * in lib. Soliloquiorum.
ante med. tom.1. Art. 3. *Vtrum ad vitam contemplatiuam pertineant diuersi actus?*

850
3. d.35. q.1. ar.2. & 4.d.5. q.4.ar.2. q.1 ad 2.
*in l. de contemplatione cap.3.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ad vitam contemplatiuam pertineant diuersi actus. Richardus enim * de sancto Victore distinguit inter contemplationem, meditationem, & cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplatiuam pertinere. Ergo videtur quod vitæ contemplatiuæ sint diuersi actus.

¶ 2. Præterea, Apostolus secundæ ad Corinth. 3. dicit. Nos vero reuelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eandem claritatem. Sed hoc pertinet ad vitam contemplatiuam. Ergo præter tria prædicta etiam speculatio ad vitam contemplatiuam pertinet.

¶ 3. Præterea, Bernar. dicit in lib. de consideratio-
lib. 5. de Conside. in fin. illius. ne *, quod prima & maxima contemplatio est admiratio maiestatis. Sed admiratio secundum Damasc. † ponitur species timoris, Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplatiuam requirantur.
†l.2. c.15.

¶ 4. Præterea, Ad vitam contemplatiuam pertinere dicuntur oratio, lectio, & meditatio: pertinet etiam ad vitam contemplatiuam auditus. Nam de Maria, per quam vita contemplatiua significatur, dicitur Luc. 10. quod sedens secus pedes Domini, audiebat verba illius. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplatiuam requirantur.

SED contra est, quod vita hic dicitur operatio, cui homo principaliter intendit. Si ergo plures sunt

opera-

operationes vitæ contemplatiuæ, non erit vna vita contemplatiua, sed plures.

RESPONDEO dicendum, quod de vita contemplatiua nunc loquimur, secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem & angelum, vt patet per Dion. 7. cap. de diuin. nom.* quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur: homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplatiua vita vnum quidem actum habet, in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, à quo habet vnitatem. Habet autem multos actus, quibus peruenit ad hunc actum finalem: quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis. Alij autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem eius, cuius cognitio inquiritur. Vltimus autem completiuus actus est ipsa contemplatio veritatis. *c. 7. inter pr. & me.*

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio secundum Richar. de sancto Victore*, videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit vnam simplicem veritatem. Vnde sub cogitatione comprehendi possunt & perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, & imaginationes, & discursus rationis circa diuersa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ. Quamuis secundum Aug. 14. de Trin. † cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicuius contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio, secundum Bernar.* Quamuis secundum Philoso. in 3. de Anima, omnis operatio intellectus, consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Vnde idem Richard. dicit †, quod contemplatio est perspicax & liber contuitus animi in res perspiciendas. Meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus. Cogitatio autem est animi respectus ad euagationem pronus. *l. 1 d. contempl. c. 4. cir. prin.* *li. 14. c. 7 à me. c. 3* *loc. cit. in arg. 3.* *loc. cit. in arg. 1.*

Ad secundum dicendum, quod speculatio, vt glossa Aug.* dicit ibidem, dicitur à speculo, non à specula. Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet: vnde speculatio ad meditationem reduci videtur. *Est Aug. in lib. 15. de Trin. c. 8. i 3.*

Ad tertium dicendum, quod admiratio est species timoris, consequens apprehensionem alicuius rei, excedentis nostram facultatem. Vnde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum

art. 1. huius q. ctum est enim *, quod contemplatio in affectu terminatur.

Ad quartum dicendum, quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Vno modo, per ea quæ ab alio accipit. Et sic quidem quantum ad ea quæ homo à Deo accipit, necessaria est oratio: secundum illud Sap. 7. Inuocaui, & venit in me spiritus sapientiæ. Quantum vero ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis: & lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium: & sic requiritur meditatio.

851 Art. 4. *Vtrum vita contemplatiua solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cuiuscumque veritatis?*

inf. art. 7. cor. & q. 181. a. 4. ad 2. & q. 182. a. 2. co. & 3. d. 35. q. 1. a. 2. q. 3. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplatiua non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis. Dicitur enim in Psalm. 138. Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis. Sed cognitio diuinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quod ad vitam contemplatiuam pertineat, non solum diuinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

in li. 5. de consid. in finibus. ¶ 2. Præterea, Bernardus in lib. de Considerat. * dicit, quod prima contemplatio est admiratio maiestatis: secunda est iudiciorum Dei: tertia est beneficiorum ipsius: quarta est promissorum. Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad diuinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplatiua non solum consistit in consideratione diuinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis, circa diuinos effectus.

lib. 1, de con. ca. 6. ¶ 3. Præterea, Richardus de sancto Victore distinguit sex species contemplationum. Quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales. Secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem & dispositionem consideramus. Tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad inuisibilia subleuamur. Quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit inuisibilibus, quæ imaginatio non nouit. Quinta autem est supra rationem, quando ex diuina reuelatione cognoscimus ea quæ humana ratione comprehendi non possunt. Sexta autem est supra rationem, & præter ratio-

rationem: quando scilicet ex diuina illuminatione cognoscimus ea, quæ humanæ rationi repugnare videntur: sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum vltimum videtur ad diuinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non solum respicit diuinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

¶ 4. Præterea, In vita contemplatiua quæritur contemplatio veritatis, in quantum est perfectio hominis. Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplatiua.

SED contra est, quod Gregor. dicit in 6. Moral.* quod in contemplatione, principium, quod Deus est, quæritur. *cap. 28. in med.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est *, ad vitam contemplatiuam pertinet aliquid dupliciter. Vno modo, principaliter. Alio modo, secundario, vel dispositiue. Principaliter quidem ad vitam contemplatiuam pertinet contemplatio diuinæ veritatis: quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Vnde Aug. dicit in 1. de Trin. * quod contemplatio Dei promittitur nobis, vt actionum omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum: quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem, vnde & perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio diuinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum, & in ænigmate. Vnde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, vt in futuro continuetur. Vnde & Philos. in 10. Eth.* in contemplatione optimi intelligibilis ponit vltimam felicitatem hominis. Sed quia per diuinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud ad Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: inde est quod etiam contemplatio diuinorum effectuum secundario ad vitam contemplatiuam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Vnde August. dicit in lib. de vera religion.* quod in creaturarum considera- tione non vana, & peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia, & semper permanentia faciendus. Sic ergo ex præmissis patet †, quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplatiuam pertinent. Primo quidem virtutes morales. Secundo autem, alij actus, præter contemplationem. Tertio vero, contemplatio diuinorum effectuum. Quartum vero completiuum, est ipsa contemplatio diuinæ veritatis.

art. 2 huius q.

c. 8 circa med. t. 3.

c. 6. 7. & 8. t. 5.

c. 29. parum à pr. tom. 1.

art. 1. 2. & 3.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Dauid cognitionem operum Dei quærebat, vt ex hoc, manuduceretur in Deum. Vnde alibi dicit Psal. 142. Meditatus sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabar : expandi manus meas ad te.

Ad secundum dicendum, quod ex consideratione diuinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem diuinæ iustitiæ. Ex consideratione autem diuinorum beneficiorũ, & promissorum manuducitur homo in cognitionem diuinæ misericordiæ, seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos, vel exhibendos.

Ad tertium dicendum, quod per illa sex designantur gradus, quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium. In secundo vero gradu ponitur progressus à sensibilibus ad intelligibilia. In tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibia. In quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia peruenitur. In quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per sensibilia inueniri non possunt : sed per rationem capi possunt. In sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec inuenire, nec capere potest : quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem diuinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quod vltima perfectio humani intellectus est veritas diuina. Aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem diuinam.

852 Art. 5. *Vtrum vita contemplatiua secundum statum huius vitæ possit pertingere ad visionem diuinæ essentiæ?*

p. q. 12. a. 11. & 12. q. 93. a. 2. & 3. di. 35. q. 2. art. 2. & 4. di. 49. q. 2. a. 7. & 3. con. c. 47. & ve. q. 10. ar. 11. & quoli. 1. art. 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplatiua secundum statum huius vitæ possit pertingere ad visionem diuinæ essentiæ : quia vt habetur Gen. 32. Iacob dixit, Vidi Deum facie ad faciem, & salua facta est anima mea. Sed visio faciei Dei est visio diuinæ essentiæ. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præsenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

¶ 2. Præterea, Greg. dicit in 6. Moral.* quod viri contemplatiui ad semetipsos introrsus redeunt in eo quod spiritualia rimantur, & nequaquam secum rerum corporalium vmbras trahunt, vel fortasse tractas, manu discretionis abigunt, sed incircumscriptũ lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt : & in eo quod super se contingere appe-

* c. 27. cir. fin.

appetunt, vincunt quod sunt. Sed homo non impeditur à visione diuinæ essentiæ, quæ est lumen incircumscriptum, nisi per hoc, quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quod cōtemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

¶ 3. Præterea, Greg. in 2. Dial. dicit *. Animæ videnti Creatorem, angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei (scilicet beatus Benedictus) qui intra globum igneum, angelos quoque ad cœlum redeuntes videbat, hæc proculdubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. Sed B. Benedictus adhuc in præsenti vita viuebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam. *cap. 35. à med.*

SED contra est, quod Greg. dicit super Ezech. * Quamdiu in hac mortali carne viuitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, vt in ipso incircumscripto luminis radio, mentis oculos infigat. *Hom 14. inter me. & fin.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Aug. dicit super Genes. * ad litteram. Nemo videns Deum, viuit ista vita, qua mortaliter viuitur in istis sensibus corporis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, siue omnino exiens de corpore, siue alienatus à carnalibus sensibus, in illam non subuehitur visionem: quæ supra diligentius pertractata sunt *, vbi dictum est de raptu: & in primo, vbi actum est de Dei visione †. Sic ergo dicendum est, quod in hac vita, potest esse aliquis dupliciter. Vno modo secundum actum: in quantum scilicet actualiter vtitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, & non secundum actum: in quantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta vt forma: ita tamen, vt non vtatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione: sicut accidit in raptu. Et sic potest contemplatio huius vitæ pertingere ad visionem diuinæ essentiæ. Vnde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ, & futuræ. *l. 12. c. 17. cir. fi. t. 3.* *q. 175 ar. 4. & 5.* *† p. p. q. 12. a. 11.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dion. * in epistola ad Caium monachum dicit. Si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt eius. Et Greg. dicit super Ezec. † quod nequaquam omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illa speculatur anima, vnde recte proficiat, & post ad visionis eius gloriam ** In epi. 1. qua incipit, Tenebra, in me. illius.* *† Ho. 14. inter me. & fin. & libro 18. Mo. c. 37.*

riam pertingat. Per hoc ergo quod Iacob dixit. Vidi Dominum facie ad faciem, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam vidit, in qua Deus locutus est ei. Vel quia per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem eius vocauit: sicut Glossa Gregorius ibidem † dicit.

† Gl. ord. sup. hunc lo um ex Greg.

Ad secundum dicendum, quod contemplatio humana, secundum statum præsentis vitæ, non potest esse absque phantasmatibus: quia connaturale est homini, vt species intelligibiles in phantasmatibus videat: sicut Philosoph. dicit in 3. de Anima. Sed tamen intellectualis cognitio non sistit in ipsis phantasmatibus: sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. Et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis, quæ per reuelationem cognoscimus. Dicit enim Dionys. 2. cap. Cælest. Hierarch. † quod angelorum hierarchias manifestat nobis diuina claritas in quibusdam symbolis figuratis; ex cuius virtute restituimur in simplum radium, id est, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregor. † dicit, quod contemplantes corporalium rerum vmbras non secum trahunt: quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

† à me. colligitur.

† loc. cit in argum.

Ad tertium dicendum, quod ex verbis illis Greg. non datur intelligi, quod B. Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit: sed vult ostendere, quod quia videnti Creatorem angusta est omnis creatura, consequens est quod per illustrationem diuini luminis de facili possint quæcumque videri. Vnde subdit, Quantumlibet enim parum de luce Creatoris aspexerit, breue ei fit omne quod creatum est.

853 Art. 6. *Vtrum operatio contemplationis conuenienter distinguatur per tres motus circularem, rectum, & obliquum?*

Su. q. 179 a. 1. ad 3. & ver. q. 8. art. 15. ad 3. & q. 10. a. 8 ad 10 & Di. n. 4. le. 7. cor. 21. & op. 20. l. 2. c. 2 & 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circularem, rectum & obliquum, 4. cap. de Diuin. nom. *. Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet: secundum illud Sapien. 8. Intrans in domum meam, conquiescam cum illa. Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplatiuæ vitæ per motus designari debent.

¶ 2. Præterea, Actio contemplatiuæ vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum angelis conuenit. Sed in angelis aliter assignat Dion. † hos motus, quam in anima. Dicit enim motum circularem

*p. 1 a me.

† ibid.

Ange

angeli esse secundum illuminationes pulchri, & boni. Motum autem circularem animæ secundum plura determinat. Quorum primum est, introitus animæ ab exterioribus ad seipsam: secundum est, quædam conuolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore, & ab exteriori occupatione: tertium autem est vnio ad ea quæ supra se sunt. Similiter etiam differenter describit motum rectum vtriusque. Nam rectum motum angeli dicit esse, secundum quod procedit ad subiectorum prouidentiam. Motum autem rectum animæ ponit in duobus. Primo quidem in hoc, quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam. Secundo autem in hoc, quod ab exterioribus ad simplices contemplationes eleuatur. Sed & motum obliquum diuersimode in vtrisque determinat. Nam obliquum motum in angelis assignat ex hoc, quod prouidendo minus habentibus manent in identitate circa Deum. Obliquum autem motum animæ assignat ex eo, quod anima illuminatur diuinis cognitionibus rationaliter, & diffuse. Non ergo videntur conuenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

¶ 3. Præterea, Richardus de sancto Victore in lib. de Contempl. * ponit multas alias differentias motuum ad similitudinem volatilium cœli: quorum quædam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur: & hoc sæpius repetere videntur. Alia vero dextrorsum, vel sinistrorsum diuertunt multoties. Quædam vero mouentur in anteriora, vel posteriora frequenter. Alia vero quasi in gyrum vertuntur, secundum latiores, vel contractiores circuitus. Quædam vero quasi immobiliter suspensa, in vno loco manent. Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis. *l. 1. c. 5.*

In contrarium est auctoritas Dionysij *. *loc. cit. in arg. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum † est supra, operatio intellectus in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti: vt Philosophus dicit in 3. de Anima *. Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium deuenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt: inde est, quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, & secundum similitudinem diuersorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores, & primi sunt locales, vt probatur in 8. Physic. † Et ideo sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ. Nam quidam *† q. 179. a. 1. ad 3.* *te. 28 t. 2* *te. 55. & 57. 10. 2.*

est

est circularis, secundum quem aliquid mouetur vniformiter circa idem centrum. Alius autem est rectus, secundum quem aliquid procedit ab vno in aliud. Tertius autem est obliquus, quasi compositus ex vtroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet vniformitatem, attribuitur motui circulari. Operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de vno in aliud, attribuitur motui recto. Operatio autem intelligibilis habens aliquid vniformitatis simul cum processu ad diuersa, attribuitur motui obliquo.

Ad primum ergo dicendum, quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad secundum dicendum, quod homo conuenit in intellectu cum angelis in genere. Sed vis intellectiua est multo altior in angelo, quam in homine: & ideo alio modo oportet hos motus in hominibus, & in angelis assignare, secundum quod diuersimode se habent ad vniformitatem. Intellectus enim angeli habet cognitionem vniformem secundum duo. Primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum. Secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursiue, sed simplici intuitu. Intellectus vero animæ à sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, & cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionysius † motum circularem in angelis assignat in quantum vniformiter, & indesinenter absque principio & fine intuentur Deum: sicut motus circularis carens principio, & fine, vniformiter est circa idem centrum. In anima vero antequam ad istam vniformitatem perueniatur, exigitur quod duplex eius difformitas amoueatur. Primo quidem, illa quæ est ex diuersitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est, quod primo ponit in motu circulari animæ, introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. Secundo autem oportet quod remoueatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis. Et hoc idem contingit, secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundo † dicit, quod necessaria est vniformis conuolutio intellectualium virtutum ipsius: vt scilicet cessante discursu figatur eius intuitus in contemplatione vnius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est

loc. cit. in arg.

Dion. c. 4 de di. no.

est error: sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc istis duobus præmissis, tertio ponitur vniformitas conformis angelis, secundum quod prætermissis omnibus in sola Dei contemplatione persistitur. Et hoc est quod † dicit. Deinde sic vniformis facta vnite, id est conformiter vnitis virtutibus, ad pulchrum, & bonum manuducitur. Motus autem rectus in angelis accipi non potest, secundum id quod in considerando procedat ab vno in aliud, sed solum secundum ordinem suæ prouidentiæ: secundum scilicet quod angelus superior inferiores illuminat per medios. Et hoc est quod dicit, quod in directum mouentur angeli, quando procedunt ad subiectorum prouidentiam, recta omnia transeuntes, id est, secundum ea quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed rectum motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. Obliquum autem motum ponit in angelo compositum ex recto & circulari, in quantum secundum contemplationem Dei inferioribus prouidet. In anima autem ponit motum obliquum similiter ex recto & circulari compositum, prout scilicet illuminationibus diuinis ratiocinando vtitur.

Idem eodem loc.

Ad tertium dicendum, quod illæ diuersitates motuum, quæ accipiuntur secundum differentiam eius quod est sursum & deorsum, dextrorsum & sinistrorsum, ante & retro, & secundum diuersos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si fit à genere ad speciem, vel à toto ad partem, erit (vt ipse exponit †) secundum sursum & deorsum. Si vero fit ab vno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum & sinistrorsum. Si vero fit à causis in effectus, erit ante & retro. Si vero fit secundum accidentia, quæ circumstant rem propinquam vel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est à sensibilibus ad intelligibilia secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum. Quando autem est secundum illuminationes diuinas, pertinet ad motum obliquum: vt ex dictis patet *. Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet ad motum circularem. Vnde patet, quod Dionys. † multo sufficientius & subtilius, motum contemplationis describit.

Loco cit. in arg.

In solut. ad 2.

† *Locu in* 1. 1. *&* 2. *cit.*

854

1. 2. q. 3. a. 5. cor. *&* 4. d. 15. q. 4. a. 2. q. 2. ad 1. *& Boetius de hebd. pr.*

Art. 7 *Vtrum contemplatio delectationem habeat?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim

enim ad vim appetitiuam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

¶ 2. Præterea, Omnis contentio, & omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est cōtentio & certamen. Dicit enim Greg. * super Ezechiel. quod anima cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exuperat: quia intelligendo & sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat: modo succumbit, quia & degustando iterum deficit. Ergo vita contemplatiua non habet delectationem.

Ho. 14. inter me. & fin.

¶ 3. Præterea, Delectatio sequitur operationem perfectam, vt dicitur in 10. Ethic. † Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundum illud 1. ad Cor. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate. Vnde & de Iacob legitur Gen. 32. quod postquam dixit, Vidi Dominum facie ad faciem, claudicabat pede. Ergo videtur quod vita contemplatiua delectationem non habeat.

k. 10. c. 4. tom. 4.

¶ 4. Præterea, Læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem. Vnde Genes. 32. dicitur, quod Iacob postquam dixerat, Vidi Dominum facie ad faciem, claudicabat pede; eo quod tetigerit neruum femoris eius & obstupuerit. Ergo videtur, quod in vita contemplatiua non sit delectatio.

SED contra est, quod de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius, nec tædium conuictus eius: sed lætitiam & gaudium. Et Greg. dicit super Ezechiel. *, quod contemplatiua vita amabilis valde dulcedo est.

ho. 14. à med.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Vno modo, ratione ipsius operationis: quia vnicuique delectabilis est operatio sibi conueniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale: ex quo contingit, quod omnes homines natura scire desiderant, & per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ & scientiæ: ex quo accidit, quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur. Sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia ergo

ergo vita contemplatiua præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam mouet charitas, vt dictum est *: inde est quod in vita contemplatiua non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius diuini amoris. Et quantum ad vtrumque, eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam & delectatio spiritualis potior est quam carnalis, vt supra habitum est *, cum de passionibus ageretur: & ipse amor, quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Vnde & in Psalm. 33. dicitur, Gustate, & videte, quoniam suauis est Dominus.

artic. 1. huius q. & a. 4.

1. 2. q. 31. art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplatiua, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu: in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus & finis contemplatiuæ vitæ habet esse in affectu: dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, & ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Vnde Greg. dicit super Ezech. * quod cum quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit. Et hæc est vltima perfectio contemplatiuæ vitæ, vt scilicet non solum diuina veritas videatur, sed etiam vt ametur.

hom. 14. à med.

Ad secundum dicendum, quod contentio vel certamen quod prouenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat, sed in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus, magis in ea delectatur. Sicut August. dicit in 8. Confess. * quod quanto fuit maius periculum in prælio, tanto maius est gaudium in triumpho. Non est autem in contemplatione contentio & certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus, & ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit: secundum illud Sap. 9. Corpus quod corrumpitur, aggrauat animam, & deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat. Sed magis odit proprium defectum & grauitatem corruptibilis corporis, vt dicat cum Apostolo, Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Vnde & Greg. dicit super Ezechiel. *, Cum Deus iam per desiderium & intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit.

li. 8. c. 3. ante med. tom. 1.

hom. 14. aliquan. tu um à medio.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio Dei in

hac vita, imperfecta est respectu contemplationis patriæ: & similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ: de qua dicitur in Psal. 35. Torrente voluptatis tuæ potabis eos. Sed contemplatio diuinorum, quæ habetur in via, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni alia contemplatione quantumcunque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Vnde
Lib. 1. c. 5. circa pr. tom. 4. Philos. dicit in 1. de Partibus animalium *, Accidit circa illas honorabiles existentes & diuinas substantias, minores nobis existere theorias: sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi, delectabilius aliquid habent, quam quæ apud nos omnia. Et hoc est etiam, quod
hom. 14. à med. Gregor. dicit super Ezech. †, Contemplatiua vita amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cælestia aperit, spiritalia mentis oculis patefacit.

Ad quartum dicendum, quod Iacob post contemplationem vno pede claudicabat: quia necesse est vt debilitato amore seculi, cõualescat aliquis ad amorem
hom. 14 inter me. & fin. Dei, vt Greg. dicit super Ezech. * Et ideo post agnitionẽ suauitatis Dei vnus in nobis pes sanus remanet, atque alius cla dicat. Omnis enim qui vno pede claudicat, solum illi pedi innititur, quem sanum habet.

855 Art. 8. *Vtrum vita contemplatiua sit diuturna?*

1. q. 20. a. 4. ad 3. & 3. d. 35. q. 1. a. 4. q. 3. AD octauum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplatiua non sit diuturna. Vita enim cõtẽplatiua essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectiuæ perfectiones huius vitæ euacuabuntur: secundum illud 1. ad Cor. 13. Siue prophetiæ euacuabuntur, siue linguæ cessabunt, siue scientia destruetur. Ergo vita cõtẽplatiua euacuatur.

¶ 2. Præterea, Dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim & pertranseundo degustat. Vnde Aug.
lib. 10. c. 40. parũ ante fin. tom. 1. dicit in 10. * Confes. Intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem, sed recido in hæc ærumnosis ponderibus. Greg. etiam dicit in 5. Moral. † exponens illud Iob. 4. Cum spiritus
† cap. 23. circa me. me præsente transiret: In suauitate, inquit, contemplationis intimæ, non diu mens figitur: quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reuerberata reuocatur. Ergo vita contemplatiua non est diuturna.

¶ 3. Præterea, Illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. Vita autem con-
c. 7. ad fi. præcipue tom. 5. templatiua est melior secundum Deum, quam secundum hominem, vt Phil. dicit in 10. Ethic. * Ergo videtur quod vita contemplatiua non sit diuturna.

SED

SED contra est, quod Dominus dicit Lucæ 10. Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea: quia vt Greg. dicit super Ezechielem †, Contemplatiua hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur. *hom. 14. à m. d.*

RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter. Vno modo secundum suam naturam. Alio modo, quo ad nos. Secundum se quidem manifestum est, quod vita contemplatiua est dupliciter. Vno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia & immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem. Delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium: vt dicitur in 1. Topic. * Sed quo ad nos etiam vita contemplatiua diuturna est: tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum: vnde potest post hanc vitam durare. Alio modo, quia in operibus contemplatiuæ corporaliter non laboramus. Vnde magis in huiusmodi operibus continue persistere possumus: sicut Philosophus dicit in 10. Ethic. † *c. 13. inter princ. & med.* *l. 10. c. 7. parum à princ. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod modus contemplandi non est idem hic & in patria. Sed vita contemplatiua dicitur manere, ratione charitatis, in qua habet & principium & finem. Et hoc est quod Gregor. dicit super Ezechiel. * Contemplatiua hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur: quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit. *hom. 14. post med.*

Ad secundum dicendum, quod nulla actio potest diu durare in suo summo. Summum autem contemplationis est vt attingat ad vniformitatem diuinæ contemplationis: vt dicit Dionys. * sicut supra positum est †. Vnde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus, potest diu durare. ** Ex c. 3. cal. hier. potest haberi.* *† a. 6. huius quæst. ad 2.*

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit * vitam contemplatiuam esse supra hominem: quia competit nobis secundum hoc, quod aliquid diuinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis & impassibilis in se: & ideo actio eius potest esse diuturnior. ** lib. 10. Eth. c. 7. tom. 5.*

QVAESTIO CLXXXI.

De vita actiua, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vita actiua. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam?

¶ Secundo, vtrum prudentia pertineat ad vitam actiuam?

¶ Tertio, vtrum doctrina pertineat ad vitam actiuam?

¶ Quarto, de diuturnitate vitæ actiuæ.

856 Art. I. *Vtrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam?*

Sup.q.80. ar.2. cor. & op.17. c.7.ad 7. AD primum sic proceditur. Videtur, quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam actiuam. Vita enim actiua videtur consistere solum in his quæ sunt ad alterum. Dicit enim Gregor. super Ezech. * quod actiua vita est, panem esurienti tribuere. Et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit, Et quæ singulis quibusque expediunt dispensare. Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum iustitiam & partes eius: vt ex supradictis patet †. Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam actiuam.

** hom.14. parũ ante med.*

† q.58.a.2. & 1.2.q. 60.art 2. & 3.

¶ 2. Præterea, Gregor. dicit super Ezechielem *, quod per Liam, quæ fuit lippa, sed fœcunda, significatur vita actiua, quæ dum occupatur in opere, minus videt: sed dum modo per verbum, modo per exemplum, ad imitationem suam proximos accendit, multos in bono opere filios generat. Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam actiuam.

** hom.14. à med. illiu.*

¶ 3. Præterea, Sicut supra dictum est *, virtutes morales disponunt ad vitam contemplatiuam. Sed dispositio & perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam actiuam.

** qu. præc. art.2.*

SED contra est, quod Isidorus dicit in lib. de Summo bono *, In actiua vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, vt in contemplatiua iam pura mentis acie ad contemplandum diuinum lumen quisque pertranseat. Sed cuncta vitia non exhauriuntur, nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam actiuam pertinent.

** l.3.c.15. parum à princ.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, vita actiua & contemplatiua distinguuntur secundum diuersa studia hominum intendentium ad diuersos fines: quorum vnum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplatiuæ: aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita actiua.

** q.179.a. 1.*

actiua. Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Vnde Philosoph. dicit in 2. Ethicor. * quod ad virtutem quidem scire, parum aut nihil prodest. Vnde manifestum est, quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam actiuam. Vnde & Philosoph. in 10. Ethic. † virtutes morales ordinat ad fœlicitatem actiuam. *lib. 2. c. 2. & ib. 10. c. 11. circa princ.* † *lib. 10. c. 7. & 8.*

Ad primum ergo dicendum, quod inter virtutes morales præcipua est iustitia, qua aliquis ad alterum ordinatur: vt Philosoph. probat in 5. Ethicor. * Vnde vita actiua describitur per ea quæ ad alterum ordinantur: non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit. *tom. 5. lib. 5. c. 1. à me. c. 5.*

Ad secundum dicendum, quod per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum: quod Gregor. * ibidem attribuit vitæ actiuæ. *Loco cit. in arg.*

Ad tertium dicendum, quod sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodam modo in speciem eius: ita etiam quando aliquis vtitur his quæ sunt vitæ actiuæ, solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplatiua. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplatiuam, virtutes morales pertinent ad vitam actiuam: quamuis etiam dici possit quod vita actiua dispositio sit ad vitam contemplatiuam.

Art. 2. *Vtrum prudentia pertineat ad vitam actiuam?* 857

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non pertineat ad vitam actiuam. Sicut enim vita contemplatiua pertinet ad vim cognitiuam, ita actiua ad vim appetitiuam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitiuam, sed magis ad cognitiuam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam actiuam. *Supra q. 180. a. 2. c. Et præsenti q. a. 1. c. & opusc. 17. c. 7. ad 7.*

¶ 2. Præterea, Gregor. dicit super Ezechielem *, quod actiua vita dum occupatur in opere, minus videt. Vnde significatur per Liam, quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros, vt recte iudicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam actiuam. * *hom. 14. à med.*

¶ 3. Præterea, Prudentia media est inter virtutes morales & intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam actiuam, vt dictum est *, ita intellectuales ad contemplatiuam. Ergo videtur quod prudentia non pertineat neque ad vitam actiuam, neque ad *art. præc.*

ad contemplatiuam, sed ad medium viuendi genus: quod Augustinus ponit 19. de Ciuit. Dei †.

l. 19. c. 2. & 19. c. 5.

SED contra est, quod Philosophus in 10. Ethic. * prudentiam pertinere dicit ad fœlicitatem actiuam, ad quam pertinent virtutes morales.

** l. 10. c. 8. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, id quod ordinatur ad aliud, sicut ad finem, præcipue in moralibus, trahitur ad speciem eius ad quod ordinatur: sicut ille qui mœchatur vt furetur, magis dicitur fur quam mœchus, secundum Philosophum in 5. Ethic.* Manifestum est autem quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium, sicut ad finem: est enim recta ratio agibilium, sicut dicitur in 6. Ethic. † Vnde & fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ: sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est *, quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplatiuam: ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam actiuam: si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod Philosophus de ea loquitur. Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplatiuam: secundum quod Tullius dicit in 1. de Offic. † quod qui acutissime & celerrime potest & videre verum, & explicare rationem, is prudentissimus & sapientissimus rite haberi solet.

*art. præc. ad 3. & 1. 2. q. 18. art. 6. lib. 5. c. 2. paulo à princ. t. 5. † l. 6. c. 4. tom. 5. * a. præc.*

lib. 1. c. de 4. virtutibus vnde omnia manant.

Ad primum ergo dicendum, quod operationes morales specificantur ex fine, vt supra habitum est *. Et ideo ad vitam contemplatiuam illa cognitio pertinet, quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitiuæ virtutis, pertinet ad vitam actiuam.

** 1. 2. q. 1. a. 3. & q. 18. art 6.*

Ad secundum dicendum, quod occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ à sensibilibus, in quibus operationes actiuæ vitæ consistunt. Sed tamen occupatio exterior actiuæ vitæ facit hominem magis clare videre in iudicio agibilium: quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem: quia vbi intenderis, ibi ingenium valet, vt Sallustius dicit *.

In coniuratione Catilinæ, in cuius titulus est, Cæsaris oratio.

Ad tertium dicendum, quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales & morales, quantum ad hoc, quod in subiecto conuenit cum virtutibus intellectualibus: in materia autem totaliter conuenit

cum

cum moralibus. Illud autem tertium viuendi genus medium est inter actiuam vitam, & contemplatiuam, quantum ad ea circa quæ occupatur: quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

Art. 3. *Vtrum docere sit actus vitæ actiuæ, an contemplatiuæ?* 858

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod docere non sit actus vitæ actiuæ, sed contemplatiuæ. Dicit enim Gregorius super Ezechielem *, quod viri perfecti bona cœlestia, quæ saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt. Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitæ comtemplatiuæ. *1. d. 35. q. 1. ar. 3. q. 1. ad 3. Et ver. q. 11. ar. 4.* ** hom. 5. inter medijs & fi.*

¶ 2. Præterea, Ad idem genus vitæ videtur reduci actus & habitus. Sed docere est actus sapientiæ. Dicit enim Philosoph. in principio Metaphysic. * quod signum scientis est posse docere. Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplatiuam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplatiuam pertineat. *l. 1. c. 1. à med. t. 3.*

¶ 3. Præterea, Sicut contemplatio est actus vitæ contemplatiuæ, ita & oratio. Sed oratio qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplatiuam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplatiuam pertinere.

SED contra est, quod Greg. dicit super Ezech. *, Actiua vita est, panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere. *Hom. 14. in Ezech. parū ante med.*

RESPONDEO dicendum, quod actus doctrinæ habet duplex obiectum. Fit enim doctrina per locutionem. Locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est ergo vnum obiectum doctrinæ, id quod est materia siue obiectum interioris conceptionis. Et quantum ad hoc obiectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam actiuam, quandoque ad contemplatiuam. Ad actiuam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem, vt per eam in exteriori actione dirigatur. Ad contemplatiuam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cuius consideratione & amore delectatur. Vnde August. dicit in lib. de Verbo Domini *, Eligant sibi partem meliorem, scilicet vitæ contemplatiuæ, vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem. Vbi manifeste dicit, doctrinam ad vitam contemplatiuam pertine- *In serm. 27. ante me. t. 10.*

 re-

re. Aliud vero obiectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis. Et sic obiectum doctrinæ est ipse audiens. Et quantum ad hoc obiectum, omnis doctrina pertinet ad vitam actiuam, ad quam pertinent exteriores actiones.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, provt versatur circa considerationem & amorem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod habitus & actus communicant in obiecto. Et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum, pro quo orat: sed solum erga
859 Deum, qui est intelligibilis veritas. Sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Vnde non est similis ratio de vtroque.

Art. 4. *Vtrum vita actiua maneat post hanc vitam?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod vita actiua maneat post hanc vitam. Ad vitam enim actiuam pertinent actus virtutum moralium, vt dictum est *. Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, vt Aug. dicit in 14. de Trinit. † Ergo videtur, quod vita actiua permaneat post hanc vitam.

¶ 2. Præterea, Docere alios, pertinet ad vitam actiuam, vt dictum est *. Sed in futura vita, in qua similes erimus angelis, poterit esse doctrina: sicut & in angelis esse videtur, quorum vnus alium illuminat, purgat, & perficit: quod refertur ad scientiæ assumptionem, vt patet per Dionys. 7. c. Cœlest. Hierar. † Ergo videtur, quod vita actiua remaneat post hanc vitam.

¶ 3. Præterea, Illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita actiua videtur esse de se durabilior. Dicit enim Gregor. super Ezech. * quod in vita actiua fixi permanere possumus: in contemplatiua autem intenta mente manere nullo modo valemus. Ergo multo magis vita actiua potest manere post hanc vitam, quam contemplatiua.

SED contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. † Cum præsenti seculo vita aufertur actiua. Contemplatiua autem hic incipitur, vt in cœlesti patria perficiatur.

[Margin: * q. 3 o. a. 4. ad 3. & 1. 2. q. 67. a. 1. ad 2. & 3. d. 35. q. 1. a. 4. q. 3. & 3. cont. c. 63. fin. & ver. q. 11. ar. 4. ad 2. * a. 1. huius q. † l. 14. c. 9. to. 3. * art. præ. † cap. 7. à med. & c. 6. Eccles. hierar. à medio. * hom. 5. post me. illius. † ho. 14. post me. illius.]

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, vita actiua habet finem in exterioribus actibus, qui si referantur ad quietem contemplationis, iam pertinent ad vitam contemplatiuam. In futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum. Et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Vt enim August. dicit in fine de Ciuit. Dei *, Ibi vacabimus, & videbimus, videbimus & amabimus: amabimus & laudabimus. Et in eodem lib. † præmittit, quod ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit in omnibus. *ar. 1. huius q.* *lib. 22. c. vlt. circa fin. to. 5.* *† l. 22. c. vlt. inter princ. & med. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Huiusmodi autem actus sunt, secundum quod constituunt quietem contemplationis: quam Aug. † in præmissis verbis significat per vacationem, quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum. ** 1. 2. q. 67. ar. 1.* *in cor. ar.*

Ad secundum dicendum, quod vita contemplatiua, sicut supra dictum est *, præcipue consistit in contemplatione Dei. Et quantum ad hoc, vnus angelus alium non docet: quia vt dicitur Matth. 18. de angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod semper vident faciem Patris: sic & in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes videbimus eum sicuti est: vt habetur 1. Ioan. 3. Et hoc est quod Hierem. 31. dicitur, Non docebit vltra vir proximum suum, dicens, Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me à minimo eorum vsque ad maximum. Sed de his quæ pertinent ad dispensationem ministeriorum Dei, vnus angelus docet alium, purgando, illuminando, & perficiendo. Et secundum hoc habent aliquid de vita actiua quamdiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturæ intendunt: quod significatur per hoc, quod Iacob vidit angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem: & descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed sicut dicit Gregor. 2. Moral. † non sic à diuina visione foras exeunt, vt internæ contemplationis gaudiis priuentur. Et ideo in eis non distinguitur vita actiua à contemplatiua sicut in nobis, qui per opera vitæ actiuæ impedimur à contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo angelorum, quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non *q. præc. art 4.* *li. 2. Moral. c. 3. cir. prin.*

Hh 6 com.

competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis: sed secundum visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod durabilitas vitæ actiuæ in statu præsenti, excedens durabilitatem vitæ contemplatiuæ, non prouenit ex proprietate vtriusque vitæ secundum se consideratæ, sed ex defectu nostri, qui ex corporis grauitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Vnde ibidem subdit Greg. * quod ipsa sua infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis animus repulsus, in semetipso relabitur.

Hom. 5. in Ezech.

QVAESTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ actiuæ ad contemplatiuam, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de comparatione vitæ actiuæ ad contemplatiuam.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, quæ sit potior vel dignior.

¶ Secundo, quæ sit maioris meriti.

¶ Tertio, vtrum vita contemplatiua impediatur per actiuam?

¶ Quarto, de ordine vtriusque.

860. Art. I. *Vtrum vita actiua sit potior quam contemplatiua?*

Infra q. 188. a. 5. & 12. q. 57. ar. 1 cor. & 3. d. 35 q. 1. a. 2. & 3. con. c. 63. fin. & c. 133. co. 2 fin. & ve. q. 11. art. 4 & opu. 17. c. 7. ad 3.
** l. 3. c. 1. à me. r. 1.*
† l. 9. c. 19. cir. med. to. 5.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vita actiua sit potior quam contemplatiua. Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius & melius: vt Philos. dicit in 3. Topicor. * Sed vita actiua pertinet ad maiores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore & potestate constituti. Vnde Aug. dicit 19. De Ciu. Dei, † quod in actione non amandus est honor in hac vita, siue potentia. Ergo videtur quod vita actiua sit potior quam contemplatiua.

¶ 2. Præterea, In omnibus habitibus & actibus præcipere pertinet ad potiorem: sicut militaris, tanquam potior, præcipit frænorum factrici. Sed ad vitam actiuam pertinet disponere & præcipere de contemplatiua: vt patet per illud quod dicitur Moysi Exod. 19. Descende, & contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum. Ergo vita actiua est potior quam contemplatiua.

¶ 3. Præterea, Nullus debet abstrahi à maiori, vt applicetur minoribus. Apostolus enim dicit 1. ad Cor. 12. Aemulamini charismata meliora. Sed aliqui abstrahuntur à statu vitæ contemplatiuæ, & occupantur circa vitam actiuam: vt patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur, quod vita actiua sit potior, quam contemplatiua.

SED

SED contra est, quod Dominus dicit Luc. 10. Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. Per Mariam autem significatur vita contemplatiua. Ergo contemplatiua vita potior est, quam actiua.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo, quod vita contemplatiua simpliciter melior est, quam actiua. Quod Philosoph. in 10. Ethic. * probat octo rationibus. Quarum prima est: quia vita contemplatiua conuenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum; & respectu propriorum obiectorum, scilicet intelligibilium: vita autem actiua occupatur circa exteriora. Vnde Rachel, per quam significatur vita contemplatiua, interpretatur visum principium: vita autem actiua significatur per Liam, quæ erat lippis oculis, vt Gregor. dicit 6. Moral. * Secunda, quia vita contemplatiua potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est †, vnde & Maria, per quam significatur vita contemplatiua, describitur secus pedes Domini assidue sedens. Tertia, quia maior est delectatio vitæ contemplatiuæ, quam actiuæ. Vnde Augustin. dicit in lib. de verb. Domini *, quod Martha turbabatur, Maria epulabatur. Quarta, quia in vita contemplatiua est homo magis sibi sufficiens: quia paucioribus ad eam indiget: Vnde dicitur Lucæ 10. Martha, Martha, solicita es, & turbaris erga plurima. Quinta, quia vita contemplatiua magis propter se diligitur: vita autem actiua ad aliud ordinatur. Vnde in Psal. 26. dicitur, Vnam petij à Domino, hanc requiram: vt inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, vt videam voluntatem Domini. Sexta, quia vita contemplatiua consistit in quadam vacatione, & quiete: secundum illud Psal. 45. Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus. Septima, quia vita contemplatiua est secundum diuina: vita autem actiua secundum humana. Vnde August. dicit in lib. * de verbis Domini, In principio erat verbum: ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum est: ecce Martha cui ministrabat. Octaua, quia vita contemplatiua est secundum id quod est magis proprium hominum, scilicet secundum intellectum: in operationibus autem vitæ actiuæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis, & brutis communes. Vnde in Psal. 35. postquam dictum est, Homines, & iumenta saluabis Domine, subditur id quod est homi-

l. 10 c. 7. & 8. t. 5.

l 6. c. 28. cir. med. & ho. 14. sup. ezec.

† q. 180. art. 8. ad 2. & 3. præc. art. 4 ad 3.

** in serm. 26. ante me. t. 10.*

in ser. 27. circa me. tom. 10.

hominibus speciale, in lumine tuo videbimus lumen. Nonam rationem addit Dominus Luc. 10. cum dicit, Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab ea. Quod exponens August. in lib. de verbis Domini *, dicit, Non tu malam, sed ista meliorem: audi, vnde meliorem? Quia non auferetur ab ea. A te autem auferetur aliquando onus necessitatis: æterna est dulcedo veritatis. Secundum quid tamen, & in casu est magis eligenda vita actiua, propter necessitatem præsentis vitæ: sicut etiam Philos. dicit in 3. Topic. † quod philosophari est melius, quam ditari: sed ditari melius est necessitatem patienti.

Ibid.

c.2. est loco 41. tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prælatos non solum pertinet vita actiua, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplatiua. Vnde Greg. dicit in Pastorali *, Sit rector actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus.

in par. 2. c. 1.

Ad secundum dicendum, quod vita contemplatiua in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Greg. super Ezech. * quod vita contemplatiua ad quandam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed æterna, & Boëtius dicit in 5. de Consolat. † Humanas animas liberiores esse necesse est, cum se in mentis diuinæ speculatione conseruent: minus vero cum dilabuntur ad corpora. Vnde patet, quod vita actiua non directe præcipit vitæ contemplatiuæ: sed disponendo ad vitam contemplatiuam, præcipit quædam opera vitæ actiuæ: in quo magis seruit vitæ contemplatiuæ, quam dominetur. Et hoc est quod Gregor. dicit super Ezech. *, quod actiua vita seruitus, contemplatiua autem libertas vocatur.

Ho. 3. à me. illius.

prosa. 2. cir. med.

Hom. 3. post med.

Ad tertium dicendum, quod ad opera vitæ actiuæ interdum aliquis à contemplatione auocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ: non tamen hoc modo, quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Vnde Aug. dicit 19. * de ciu. Dei, Otium sanctum quærit charitas veritatis: negotium iustum, scilicet vitę actiuę, suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinā si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suauitas, & opprimat ista necessitas. Et sic patet quod cum aliquis à contemplatiua vita ad actiuam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

c. 19. cir. fin. to. 5.

Art. 3.

Art. 2. *Verum vita actiua sit maioris meriti, quam contemplatiua?* *861* *3. d. 35. q. 1. ar. 4. q. 2.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vita actiua sit maioris meriti, quam contemplatiua. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori: secundum illud 1. ad Corinth. 3. Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Sed vitæ actiuæ attribuitur labor, contemplatiuæ vero quies. Dicit enim Gregorius super Ezech. * Omnis qui ad Deum conuertitur, prius necesse est vt desudet in labore, id est, Liam accipiat: vt post, ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat. Ergo vita actiua est maioris meriti, quam contemplatiua. *Hom. 14. à med.*

¶ 2. Præterea, Vita contemplatiua est quædam inchoatio futuræ felicitatis. Vnde super illud Ioan. vlt. Sic eum volo manere donec veniam, dicit Aug. * Hoc apertius dici potest, Perfecta me sequatur actio, informata meæ passionis exemplo. Inchoata vero contemplatio maneat donec venio: perficienda cum venero, & Greg. dicit super Ezech. * quod contemplatiua vita hic incipit, vt in cœlesti patria perficiatur. Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplatiua minus videtur habere de ratione meriti, quam vita actiua: sed plus habet de ratione præmij. *Tractat. 124. in Io. à medium. 9. Hom. 14. à med.*

¶ 3. Præterea, Gregor. dicit super Ezechielem *, quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum, quam zelus animarum. Sed per zelum animarum aliquis se conuertit ad studia vitæ actiuæ. Ergo videtur quod vita contemplatiua non sit maioris meriti, quam actiua. *Hom. 12. aliquantulum ante fin.*

SED contra est, quod Gregorius * dicit in 6. Moralium, Magna sunt actiuæ vitæ merita, sed contemplatiuæ potiora. *c. 28. non procul à fi. & homi. 14. in Ezech. à med.*

RESPONDEO dicendum, quod radix merendi est charitas, sicut * supra habitum est. Cum autem charitas consistat in dilectione Dei, & proximi, sicut † supra habitum est, Deum diligere secundum se est magis meritorium, quam diligere proximum, vt ex supra * dictis patet. Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere, quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplatiua directe, & immediate pertinet ad dilectionem Dei. Dicit enim * August. 19. de Ciuitate Dei, quod otium sanctum (scilicet contemplatiuæ vitæ) quærit charitas veritatis, scilicet diuinæ, cui potissime vita ** 1. 2. q. 114. a. 4. † q. 25. ar. 1. * q. 27. ar. 8. c. 19. circ. fin. to. 5.*

contem-

† 7. præc. ar. 4. ad 2. contemplatiua insistit, sicut † dictum est. Vita autem actiua directius ordinatur ad dilectionem proximi: quia satagit circa frequens ministerium, vt dicitur Luc. 10. Et ideo ex suo genere contemplatiua vita est maioris meriti, quam actiua. Et hoc est quod Greg. *Hom. 3. non multũ procul ante me.* in 3. homil. * super Ezechielem dicit, Contemplatiua maior est merito, quam actiua: quia hæc in vsu præsentis operis laborat (in quo scilicet necesse est proximis subuenire,) illa vero sapore intimo venturam iam requiem degustat (scilicet in contemplatione Dei.) Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ actiuæ plus mereatur, quam alius in operibus vitæ contemplatiuæ: puta, si propter abundantiam diuini amoris, vt eius voluntas impleatur propter ipsius gloriam, interdum sustinet à dulcedine diuinæ contemplationis ad tempus separari: sicut Apostolus dicebat ad Rom. 9, Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis. Quod exponens Chrysost. * in lib. de Compunctione, dicit, Ita totam mentem eius demerserat amor Christi, vt etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo: rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret. ** li. 1. aliquantulũ à med. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod labor exterior operatur ad augmentum præmij accidentalis. Sed augmentum meriti respectu præmij essentialis consistit principaliter in charitate, cuius quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum. Sed multo expressius eius signum est, quod aliquis prætermissis omnibus, quæ ad hanc vitam pertinent, soli diuinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad secundum dicendum, quod in statu felicitatis futuræ homo peruenit ad perfectum. Et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum. Si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum, propter maiorem charitatem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, & adhuc habet, quo proficiat. Et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit propter maius exercitium charitatis diuinæ.

Ad tertium dicendum, quod sacrificium spiritualiter Deo offertur, cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis, Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ, vt hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam suam, secundum illud Eccles. 30. Miserere animæ tuæ placens Deo. Secundo autem animas aliorum, secundum illud Apoc. vlt. Qui audit, dicat, veni.

Quanto

Quanto autem homo animam suam, vel alterius propinquius Deo coniungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum. Vnde magis acceptum est Deo, quod aliquis animam suam, & aliorum applicet contemplationi, quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur, quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum, quam zelus animarum, non præfertur meritum vitæ actiuæ merito vitæ contemplatiuæ. Sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam, & aliorum, quam quæcumque alia exteriora dona.

Art. 3. *Vtrum vita contemplatiua impediatur per vitam actiuam?* 862

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vita contemplatiua impediatur per vitam actiuam. Ad vitam enim contemplatiuam necessaria est quædam vacatio mentis, secundum illud Psalm. 45. Vacate & videte quoniam ego sum Deus. Sed vita actiua habet inquietudinem, secundum illud Luc. 10. Martha, Martha solicita es, & turbaris erga plurima. Ergo vita actiua contemplatiuam impedit.

¶ 2. Præterea, Ad vitam contemplatiuam requiritur claritas visionis. Sed vita actiua impedit visionis claritatem. Dicit enim * Gregor. super Ezechielem, quod Lia lippa est & fœcunda: quia actiua vita dum occupatur in opere, minus videt. Ergo vita actiua contemplatiuam impedit. *Hom. 14. post med. illius.*

¶ 3. Præterea, Vnum contrariorum impeditur per aliud. Sed vita actiua, & contemplatiua videntur contrarietatem habere adinuicem: quia vita actiua occupatur circa plurima; vita autem contemplatiua insistit ad contemplandum vnum: vnde & ex opposito diuiduntur. Ergo videtur, quod vita contemplatiua impediatur per actiuam.

SED contra est, quod Gregor. * dicit in 6. Moral. Qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent. *c. 27. post med.*

RESPONDEO dicendum, quod vita actiua potest considerari quantum ad duo. Vno modo, quantum ad ipsum studium, & exercitium exteriorum actionum: & sic manifestum est quod vita actiua impedit contemplatiuam, in quantum impossibile est, quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, & diuinæ contemplationi vacet. Alio modo potest considerari vita actiua, quantum ad hoc quod interiores animæ passiones componit, & ordinat. Et quantum ad hoc vita actiua adiuuat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Vnde * Gregor. dicit in 6. Moralium, *Ibidem.*

Cum

Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent, vt solicite sciant si nulla iam mala proximis irrogant: si irrogata à proximis, æquanimiter portant: si oblatis temporalibus bonis nequaquam mens lætitia soluitur: si subtractis non nimio mœrore sauciantur. Ac deinde perpendant, si cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium vmbras trahunt, vel fortasse, tractas, manu discretionis abigunt. Ex hoc ergo exercitium vitæ actiuæ confert ad contemplatiuam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proueniunt, per quæ contemplatio impeditur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

863 Art. 4. *Verum vita actiua sit prior quam contemplatiua?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod vita actiua non sit prior quam contemplatiua. Vita enim contemplatiua directe pertinet ad dilectionem Dei, vita autem actiua ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, in quantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur, quod etiam vita contemplatiua sit prior quam actiua.

Hom. 14. à med. ¶ 2. Præterea, Gregorius dicit super Ezechiel. * Sciendum est, quod sicut bonus ordo viuendi est, vt ab actiua in contemplatiuam tendatur: ita plerumque vtiliter à contemplatiua animus ad actiuam reflectitur. Non ergo simpliciter vita actiua est prior quam contemplatiua.

¶ 3. Præterea, Ea quæ diuersis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita actiua, & contemplatiua diuersis competunt. Dicit enim Gregor. * in 6. Moral. Sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt: & sæpe qui occupati bene humanis vsibus viuerent, gladio suæ quietis extincti sunt. Non ergo vita actiua prior est quam contemplatiua. *c. 26. parũ à princ.*

Homil. 3. non multum procul ante med. SED contra est, quod Gregorius dicit in 3. Hom.* super Ezech. Actiua vita prior est tempore, quam contemplatiua: quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur esse prius dupliciter. Vno modo, secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplatiua est prior quam

quam actiua, in quantum prioribus, & melioribus insistit. Vnde & actiuam vitam mouet, & dirigit. Ratio enim superior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, vt August.* dicit 12. de Trinit. Alio modo est aliquid prius quo ad nos, quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc modo vita actiua est prior quam contemplatiua: quia disponit ad contemplatiuam, vt ex † supra dictis patet. Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter, & secundum suam naturam est prior.

* c. 14. & l. 14. c. 1. tom. 3.

† q. 181. a. 1. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplatiua non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam. Sed vita actiua est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque. Vnde Gregorius dicit * in 3. homil. super Ezechielem, Sine contemplatiua vita intrare possunt ad cœlestem patriam, qui bona quæ possunt operari, non negligunt. Sine actiua autem intrare non possunt, si negligunt bona operari, quæ possunt. Ex quo etiam patet, quod vita actiua præcedit contemplatiuam, sicut id quod est commune omnium, præcedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

* Hom. 3. parũ ante med.

Ad secundum dicendum, quod à vita actiua proceditur ad vitam contemplatiuam secundum ordinem generationis. A vita autem contemplatiua redditur ad vitam actiuam per viam directionis, vt scilicet vita actiua per contemplationem dirigatur. Sicut etiam per operationes acquiritur habitus, & per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, vt dicitur in 2.* Ethic.

* c. 1. 2. & 4. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam actiuam, propter spiritus inquietudinem. Vnde dicit * Gregor. in 6. Moral. quod nonnulli ita inquieti sunt, vt si vacationem laboris habuerint, grauius laborent: quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacant. Quidam vero habẽt naturaliter animi puritatem, & quietem, per quam ad contemplationem sunt apti, qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Vnde Gregor.* dicit in 6. Moral. quod quorumdam hominum ita otiosæ mentes sunt, vt si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant. Sed, sicut ipse * postea subdit, Sæpe & pigras mentes amor ad opus excitat, & inquietas in contemplatione timor refrænat. Vnde

* c. 26. circa princ.

* cap. 26. in princ.

* cap. 27. in princ.

&

& illi qui sunt magis apti ad actiuam vitam, possunt per exercitium actiuæ ad contemplatiuam præparari. Et illi nihilominus, qui sunt magis ad contemplatiuam apti, possunt exercitia vitæ actiuæ subire, vt per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QVAESTIO CLXXXIII.

De officiis & variis hominum statibus in generali, in quatuor articulos diuisa.

CONsequenter considerandum est de diuersitate statuum & officiorum humanorum. Et primo considerandum est de officiis & statibus hominum in generali. Secundo, specialiter de statu perfectorum.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, quid faciat in hominibus statum.

¶ Secundo, vtrum in hominibus debeant esse diuersi status, siue diuersa officia?

¶ Tertio, de differentia officiorum.

¶ Quarto, de differentia statuum.

864 Art. 1. *Vtrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel seruitutis?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel seruitutis. Status enim à stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis. Vnde dicitur Ezec. 2. Fili hominis, sta super pedes tuos. Et Gregor.* dicit in 7. Moral. Ab omni statu rectitudinis dispereunt, qui per noxia verba dilabuntur. Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc, quod subiicit suam voluntatem Deo. Vnde super illud Psalm. 32. Rectos decet collaudatio, dicit † gloss. Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. Ergo videtur, quod sola obedientia diuinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

¶ 2. Præterea, Nomen Status videtur importare immobilitatem, secundum illud 1. ad Corinth. 15. Stabiles estote & immobiles. Vnde * Gregorius dicit super Ezechiel. Lapis quadrus est, & quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet. Sed virtus est quæ immobiliter facit operari, vt dicitur in secundo Ethicorum †. Ergo videtur, quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

¶ 3. Præterea, Nomen Status videtur ad quandam altitudinem pertinere. Nam ex hoc aliquis stat, quod in altum erigitur. Sed per diuersa officia aliquis fit altior altero. Similiter etiam per gradus vel ordines diuersos

inf. art 4. cor. & q. 184. a. 4. cor. & q. 186. a. 6. corp. & quol. 2. 17. cor.

* l. 7. moral. c. 25. ante med. tom. 1

† est glo. ordin. ex Aug. in cōcione 2. in Ps. 32. non longe à princ. tom 8.

* hom. 21. in 3. col. à princ.

† l. 2. c. 1. 2. & 4. tom. 5.

versos diuersimode homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diuersitas graduum, vel ordinum, vel officiorum sufficit ad diuersificandum statum.

SED contra est, quod in * Decret. 2. quæst. 6. dicitur, Si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, sed per seipsos est agendum: vbi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel seruitutem. Ergo videtur quod non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem vel seruitutem. 2 q. 6. c. si. quando.

RESPONDEO dicendum, quod status proprie loquendo significat quandam positionis differentiam, secundum quam aliquid disponitur secundum modum suæ naturæ, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini, vt caput eius in superiora tendat, & pedes in terra firmentur, & cætera membra media conuenienti ordine disponantur. Quod quidē non accidit, si homo iaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solum quando erectus stat. Nec rursus stare dicitur, si moueatur, sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere, secundum ordinem propriæ dispositionis, cum quadam immobilitate seu quiete. Vnde & circa homines ea quæ de facili circa eos variantur & extrinseca sunt, non constituunt statum: puta, quod aliquis sit diues vel pauper, in dignitate constitutus, vel plebeius, vel si quid aliud est huiusmodi. Vnde & in iure ciuili dicitur, quod ei qui à senatu amouetur magis dignitas, quam status aufertur. Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere, quod respicit obligationem personę hominis, prout scilicet aliquis est sui iuris, vel alieni. Et hoc non ex aliqua causa leui vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente: & hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel seruitutis. Vnde status pertinet proprie ad libertatem vel seruitutem, siue in spiritualibus, siue in ciuilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod rectitudo, in quantum huiusmodi, non pertinet ad rationem status, sed solum in quantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Vnde in aliis animalibus non requiritur rectitudo ad hoc, quod stare dicantur: nec etiam homines stare dicuntur quantumcumque sint recti nisi quiescant.

Ad secundum dicendum, quod immobilitas non sufficit ad rationem status. Nam etiam sedens vel iacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad tertium dicendum, quod officium dicitur per com

comparationem ad actum: gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis & inferioritatis. Sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

865 Art. 2. *Vtrum in Ecclesia debeat esse diuersitas officiorum, seu statuum?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Ecclesia non debeat esse diuersitas officiorum vel statuum. Diuersitas enim vnitati repugnat. Sed fideles Christi ad vnitatem vocantur, secundum illud Ioan. 17. Vt sint vnum in nobis, sicut & nos vnum sumus. Ergo in Ecclesia non debet esse diuersitas officiorum siue statuum.

¶ 2. Præterea, Natura non facit per multa quod potest facere per vnum. Sed operatio gratiæ est multo ordinatior, quam operatio naturæ. Ergo conuenientius esset, quod ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur, ita vt non esset in Ecclesia diuersitas officiorum & statuum.

¶ 3. Præterea, Bonum Ecclesiæ maxime videtur in pace consistere, secundum illud Psalm. 147. Qui posuit fines tuos pacem Et secundæ ad Corinth. vltimo dicitur, Pacem habete, & Deus pacis erit vobiscum. Sed diuersitas est impeditiua pacis, quam similitudo causare videtur: secundum illud Eccles. 13. Omne animal diligit simile sibi: & Philosoph. dicit in 7. Polit. quod modica differentia facit in ciuitate dissidium. Ergo videtur, quod non oporteat in Ecclesia esse diuersitatem statuum & officiorum.

SED contra est, quod in Psal. 44. ad laudem Ecclesiæ dicitur, quod est circumamicta varietate: vbi *gl. ord. ex Cassiod.* glossa dicit, quod doctrina Apostolorum, & confessione martyrum, & puritate virginum, & lamento pœnitentium ornatur Regina, id est, Ecclesia.

RESPONDEO dicendum, quod diuersitas statuum & officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine, perfectio, quæ in Deo simpliciter & vniformiter inuenitur, in vniuersitate creaturarum inueniri non potuit, nisi difformiter & multipliciter: ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diuersimode redundat, ad hoc quod corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit ad Ephes. 4. Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Euangelistas, alios autem Pastores & Doctores, ad consummationem sanctorum. Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum

num, quæ sunt in Ecclesia necessariæ. Oportet autem ad diuersas actiones diuersos homines deputari, ad hoc quod expeditius & sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod Apost. dicit ad Rom. 12. Sicut in vno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent: ita multi vnum corpus sumus in Christo. Tertio, hoc pertinet ad dignitatem & pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit. Vnde dicitur 3. Reg. 10. quod videns Regina Saba omnem sapientiam Salomonis, & habitacula seruorum, & ordines ministrantium, non habebat vltra spiritum. Vnde & Apostolus dicit 2. ad Timoth. 2. quod in magna domo non solum sunt vasa aurea & argentea, sed & lignea & fictilia.

Ad primum ergo dicendum, quod diuersitas statuum & officiorum non impedit Ecclesiæ vnitatem, quæ perficitur per vnitatem fidei & charitatis, & mutuæ subministrationis: secundum illud Apost. ad Eph. 4. Ex quo totum corpus est compactum, scilicet per fidem: & connexum, scilicet per charitatem, per omnem iuncturam subministrationis, dum scilicet vnus alij seruit.

Ad secundum dicendum, quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per vnum: ita etiam non coarctat in vnum id, ad quod multa requiruntur: secundum illud Apost. 1. ad Cor. 12. Si totum corpus oculus, vbi auditus? Vnde & in Ecclesia, quæ est corpus Christi, oportuit membra diuersificari secundum diuersa officia, status, & gradus.

Ad tertium dicendum, quod sicut in corpore naturali membra diuersa continentur in vnitate, per virtutem spiritus viuificantis, quo abscedente, membra corporis separantur: ita etiam in corpore Ecclesiæ conseruatur pax diuersorum membrorum, virtute Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiæ viuificat, vt habetur Ioan. 6. Vnde Apostolus dicit ad Ephes. 4. Solliciti seruare vnitatem Spiritus in vinculo pacis. Discedit autem aliquis ab hac vnitate Spiritus, dum quærit quæ sibi sunt propria: sicut etiam in terrena ciuitate pax tollitur ex hoc, quod ciues singuli quæ sua sunt, quærunt. Alioquin per officiorum & statuum distinctionem tam mentis, quam ciuitatis terrenæ, magis pax conseruatur, in quantum per hoc plures sunt qui communicant actibus publicis. Vnde & Apostolus dicit 1. ad Cor. 12. quod Deus temperauit nos, vt non sit schisma in corpore, sed pro inuicem sollicita sint membra.

366 Art. 3. *Vtrum officia distinguantur per actus?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diuersitates humanorum actuum tam in spiritualibus, quam temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diuersitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

¶ 2. Præterea, Vita actiua & contemplatiua secundum actus distinguuntur, vt * dictum est. Sed alia videtur esse distinctio officiorum à distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

q. 179. art. 1.

¶ 3. Præterea, Ordines etiam Ecclesiastici, & status, & gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum, & statuum. Hoc autem est falsum: quia diuersimode in suas partes diuiduntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

l. 6. c. 19. in prin. SED contra est, quod * Isidor. in lib. Etymo. dicit, quod officium, ab efficiendo est dictum, quasi efficium propter decorem sermonis, vna mutata littera. Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

art. præc. RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, diuersitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem, & decorem. Et secũdum hæc tria triplex distinctio diuersitatis fidelium accipi potest. Vna quidem per respectum ad perfectionem: & secundum hoc accipitur differentia statuum, provt quidam sunt aliis perfectiores. Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem: & hæc distinctio dicitur officiorum. Dicuntur enim in diuersis officiis esse, qui sunt ad diuersas actiones deputati. Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis Ecclesiasticæ: & secundum hoc accipitur differentia graduum, provt scilicet etiam in eodem statu vel officio vnus est alio superior. Vnde & in Psal. 47. dicitur secundum aliam litteram, Deus in gradibus eius cognoscetur.

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diuersitas humanorum actuum est infinita, & secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diuersitatem, quæ accipitur secundum diuersas species actuum, secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad secundum dicendum, quod vita dicitur absolute: & ideo diuersitas vitarum accipitur secundum diuersos actus, qui conueniunt homini secundum seipsum.

ipſum. Sed efficientia, à qua ſumitur nomen officij, vt dictum * eſt, importat actionem tendentem in aliud, vt dicitur in nono † Metaphyſic. Et ideo officia diſtinguuntur proprie ſecundum actus, qui referuntur ad alios: ſicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, & ſic de aliis. Et ideo * Iſidor. dicit, quod officium eſt, vt quiſque illa agat, quæ nulli officiant, id eſt, noceant, ſed proſint omnibus.

in art. ad oppoſitum. *† lib. 9. te. 16.* ** l. 6. ety. c. 19. cir*

Ad tertium dicendum, quod diuerſitas ſtatuum, officiorum & graduum ſecundum diuerſa ſumitur, vt dictum eſt. Contingit tamen quod iſta tria in eodem concurrant: puta, cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, ſimul ex hoc habet & officium, & gradum; & vlterius quendam perfectionis ſtatum propter actus ſublimitatem: ſicut patet de Epiſcopo. Ordines autem Eccleſiaſtici ſpecialiter diſtinguuntur ſecundum diuerſa officia. Dicit enim * Iſidor. in lib. Etymol. Officiorum; plurima genera ſunt, ſed præcipuum illud eſt quod in ſacris diuiniſque rebus habetur.

prin. ** a. 1. ad. 3.* *l. 6. c. 12 in prin.*

Art. 4. *Vtrum differentia ſtatuum attendatur ſecundum incipientes, proficientes, & perfectos?* 86r

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod differentia ſtatuum non attendatur ſecundum incipientes, proficientes, & perfectos. Diuerſorum enim diuerſæ ſunt ſpecies & differentiæ. Sed ſecundum hanc differentiam inchoationis, profectus & perfectionis, diuiduntur gradus charitatis, vt * ſupra habitum eſt, cum de charitate ageretur. Ergo videtur, quod ſecundum hoc non ſit accipienda differentia ſtatuum.

ſup. q. 24. a. 7. & Pſ. 24. & col 5. & Iſai 4. 60. fin. ** qu. 24. art. 2.*

¶ 2. Præterea, Status, ſicut * dictum eſt, reſpicit conditionem ſeruitutis vel libertatis: ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium, & perfectorum. Ergo inconuenienter ſtatus per iſta diuiditur.

** art. 1 huius qu.*

¶ 3. Præterea, Incipientes, proficientes, & perfecti diſtingui videntur ſecundum magis & minus: quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia eſt diuiſio graduum & ſtatuum, vt * ſupra dictum eſt. Non ergo conuenienter diuiditur ſtatus ſecundum incipientes, proficientes, & perfectos.

a. 2. & 3 ** de pæn. d. 2. c. Cum ſar. cta, & c. Charitas.*

S E D contra eſt, quod * Greg. dicit in Mor. Tres ſunt modi conuerſorum, inchoatio, medietas, atque perfectio. Et ſuper † Ezech. dicit, quod aliud ſunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.

† Hom 15. in eze nõ multum remot à princ.

R E S P O N D E O dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, ſtatus libertatem reſpicit, vel ſeruitutem. Inuenitur autem in rebus ſpiritualibus duplex ſeruitus, & duplex libertas. Vna quidem eſt ſeruitus pec-

** art. 1. huius q.*

cati,altera vero est seruitus iustitiæ. Similiter etiam est duplex libertas. Vna quidem à peccato,alia vero à iustitia : vt patet per Apost. qui dicit ad Rom.6. Cum serui essetis peccati, liberi fuistis iustitiæ : nunc vero liberati à peccato, serui estis facti Deo. Est autem seruitus peccati vel iustitiæ,cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur,vel ex habitu iustitiæ inclinatur ad bonum. Similiter etiam libertas à peccato est,cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur. Libertas autẽ à iustitia est,cum aliquis propter amorem Iustitiæ non retardatur à malo. Verumtamen quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem; consequens est quod libertas à peccato sit vera libertas, quæ coniungitur seruituti iustitiæ : quia per vtrumque tendit homo in id quod est conueniens sibi. Et similiter vera seruitus est seruitus peccati, cui coniungitur libertas à iustitia:quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autem quod homo efficiatur seruus iustitiæ vel peccati,contingit per humanum studium : sicut Apostolus dicit ibidem,Cui exhibetis vos seruos ad obediendum,serui eius estis cui obedistis, siue peccati ad mortem, siue obeditionis ad iustitiam. In omni autem humano studio est accipere principium, medium,& terminum. Et ideo consequens est quod status spiritualis seruitutis, & libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium:& mediũ,ad quod pertinet status proficientium: & terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod libertas à peccato fit per charitatem, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, vt dicitur ad Rom.5. (Et inde est quod dicitur 2.ad Corinth.3. Vbi spiritus Domini,ibi libertas.) Et ideo eadem est diuisio charitatis, & statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad secundum dicendum, quod incipientes, proficientes,& perfecti, secundum quod per hoc status diuersi distinguuntur, dicuntur homines:non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum, quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel seruitutem, vt* dictum est.

in corpore art & a.1.huius q. †*ar.præ ad 3.*

Ad tertium dicendum, quod sicut prius † dictum est, nihil prohibet in idem concurrere gradum & statum. Nam & in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solum sunt alterius status, quam serui,sed etiam sunt altioris gradus.

QVAE

QVAESTIO CLXXXIV.

De pertinentibus ad statum perfectionis in communi, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de his, quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alij status ordinantur. Nam consideratio officiorum quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legispositores, quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur.

¶ CIRCA statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit. Primo quidem, de statu perfectionis in communi. Secundo, de his quæ pertinent ad perfectionem Episcoporum. Tertio, de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum perfectio attendatur secundum charitatem?

¶ Secundo, vtrum aliquis possit esse perfectus in hac vita?

¶ Tertio, vtrum perfectio huius vitæ consistat principaliter in consiliis vel in præceptis?

¶ Quarto, vtrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis?

¶ Quinto, vtrum prælati & religiosi specialiter sint in statu perfectionis?

¶ Sexto, vtrum omnes prælati sint in statu perfectionis?

¶ Septimo, quis status sit perfectior, vtrum religiosorum vel episcoporum.

¶ Octauo, de comparatione religiosorum ad plebanos & archidiaconos.

Art. I. *Vtrum perfectio Christiana vitæ attendatur specialiter secundum charitatem?* 868

AD primum sic proceditur. Videtur, quod perfectio Christianæ vitæ non attendatur specialiter secundum charitatem. Dicit enim Apost. 1. ad Corin. 14. Malitia paruuli estote, sensibus autem perfecti, Sed charitas non pertinet ad sensum: sed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio Christianæ vitæ non consistat principaliter in charitate.

3.q.46.a. 3.ad.& 3. con.c.135 co. 1. & quol.3.a. 17.& op. 17.c.6.& opu.18.c. 2.& 3 & Philip.3. le.2.co.8.

¶ 2. Præterea, Ad Ephes. vlt. dicitur, Accipite armaturam Dei, vt possitis resistere in die malo, & in omnibus perfecti stare. De armatura autem Dei subiungit, dicés, State succincti lumbos vestros in veritate, & induti loricam iustitię, in omnibus sumentes scutum fidei. Ergo perfectio Christianæ vitæ non solum

a tenditur secundum charitatem, sed etiam secundum alias virtutes.

¶ 3. Præterea, Virtutes specificantur per actus, sicut & alii habitus. Sed Iac. 1. dicitur, quod patientia opus perfectum habet. Ergo videtur, quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

SED contra est, quod dicitur ad Coloss. 3. Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis: quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in vnitatem perfectam.

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est vltima rei perfectio. Charitas autem est quæ vnit nos Deo, qui est vltimus finis humanæ mentis: quia qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo, vt dicitur 1. Ioannis 4. Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio Christianæ vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio humanorum sensuum præcipue in hoc videtur consistere, vt in vnitatem veritatis conueniant: secundum illud 1. ad Corinth 1. Sitis perfecti in eodem sensu & in eadem scientia. Hoc autem fit per charitatem, quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter potest dici aliquis perfectus. Vno modo, simpliciter: quæ quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam: puta si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, & aliis huiusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum, secundum quid: quæ quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine, vel nigredine, vel in aliquo huiusmodi. Vita autem Christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo coniungitur. Vnde dicitur 1. Ioan. 3. Qui non diligit, manet in morte. Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio Christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes, secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum & maximum respectu aliorum: inde est quod perfectio charitatis est principalissima, & maxima respectu perfectionis, quæ attenditur secundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum; quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, in quantum scilicet ex abundantia charitatis prouenit, quod aliquis patienter toleret aduersa: secundum il-

lud

lud ad Rom. 8. Quis nos separabit à charitate Dei? tribulatio, an angustia?

Art. 2. *Vtrum aliquis in hac vita possit esse perfectus?* 869

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apost. 1. ad Corinth. 13. Cum venerit quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est. Sed in hac vita non euacuatur quod ex parte est: manent enim in hac vita fides & spes, quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

sup. q. 24. a. 8. 3. d. 29. q. 1. a. 8. q. 2. a. 11. & Eph. 6. le. 4. co. 1. fi. & Phil. le. 2. co. 3. & le. 3. pr. & cor. 1. fin.

¶ 2. Præterea, Perfectum est cui nihil deest, vt dicitur in 3.* Phys. Sed nullus est in hac vita, cui non desit aliquid. Dicitur enim Iacobi tertio, In multis offendimus omnes. Et in Psal. 138. dicitur, Imperfectum meum viderunt oculi tui. Ergo nullus est in hac vita perfectus.

** tex. 64. tom. 2.*

¶ 3. Præterea, Perfectio vitæ Christianæ, sicut † dictum est, attenditur secundum charitatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei, & proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere: quia vt * Grego. dicit super Ezec. Amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit. Neque etiam quantum ad dilectionem proximi: quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus. Dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur, quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

† a. præ.

ho. 14. parū à me.

SED contra est, quia lex diuina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundum illud Matth. 5. Estote perfecti, sicut & pater vester cœlestis perfectus est. Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est, perfectio vitæ Christianæ in charitate consistit. importat autem perfectio quamdam vniuersitatem: quia. vt dicitur in 3.* Phys. perfectum est, cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Vna quidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est. Et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter & essentialiter inuenitur. Alia autem est perfectio, quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum: & talis perfectio non est possibilis in via, sed

** art. præc.*

** text. 64 tom. 2.*

erit in patria. Tertia autem est perfectio, quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc, quod semper actu feratur in Deum: sed quantum ad hoc, quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum: sicut * Augustin. dicit in lib. 83. quæst. quod venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas. Et talis perfectio potest in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. Vno modo, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale. Et sine tali perfectione charitas esse non potest: vnde est de necessitate salutis. Alio modo, in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum, sine qua perfectione charitas esse potest, puta in incipientibus & proficientibus.

q. 36. non longe à pr. t. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod Apost. ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ nõ est in via possibilis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere, secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum, per comparationem ad perfectionem patriæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut status præsentis vitæ non patitur, vt homo semper actu feratur in Deum; ita etiam non patitur, quod actu feratur in omnes proximos sigillatim: sed sufficit quod feratur communiter in omnes in vniuersali, & in singulos habitualiter, & secundum animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut & circa dilectionem Dei. Vna quidem, sine qua charitas esse non potest, vt scilicet homo nihil habeat in affectu, quod sit contrarium dilectioni proximi. Alia autem, sine qua charitas inueniri potest: quæ quidem attenditur tripliciter. Primo quidem, secundum extensionem dilectionis, vt scilicet aliquis non solum diligat amicos & notos, sed etiam extraneos, & vlterius inimicos. Hoc enim, vt dicit * Augustinus in Enchirid. est perfectorum filiorum Dei. Secundo, secundum intentionem, quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, vt scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, & vlterius mortem: secundum illud Ioan. 15. Maiorem dilectionem nemo habet, quam vt animam suam ponat quis.

in Enchi. c. 73. t. 3.

quis pro amicis suis. Tertio, quantum ad effectum dilectionis, vt scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia: & vlterius seipsum: secundum illud Apostoli 2. ad Corin. 12. Ego autem libentissime impendam, & superimpendar ipse pro animabus vestris.

Art. 3. Vtrum perfectio consistat in praeceptis, an in consiliis? 870

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus Matth. 19. Si vis pefectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni sequere me. Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, & non secundum præcepta. 2. con. c. 130. & quol. 4. a. 24. ad 2. & op. 17. c. 6.

¶ 2. Præterea, Ad obseruantiam præceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio Christianæ vitæ consistat in præceptis, sequetur quod perfectio sit de necessitate salutis, & quod omnes ad eam teneatur. Quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Perfectio Christianæ vitæ attenditur secundum charitatem, vt * dictum est. Sed perfectio charitatis non videtur consistere in obseruantia præceptorum; quia perfectionem charitatis præcedit & augmentum & inchoatio ipsius, vt patet per Aug. * super Canonicam Ioannis. Non autem potest charitas inchoari ante obseruantiam præceptorum: quia vt dicitur Ioan. 14. Si quis diligit me, sermonem meum seruabit. Ergo perfectio vitæ non attenditur secundum præcepta, sed secundum consilia. a. 1. & 2. pra. tra. 9. de clin. ad fin. t. 9.

SED contra est, quod dicitur Deuter. 6. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et Leu. 19. dicitur, Diliges proximum tuum sicut te ipsum. Hæc autem sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit Matth. 22. In his duobus præceptis pendet lex, & prophetæ. Perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita Christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc, quod Deum ex toto corde diligamus, & proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in obseruantia præceptorum.

RESPONDEO dicendum, quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter. Vno modo, per se & essentialiter. Alio modo, secundario, & accidentaliter. Per se quidem & essentialiter, consistit perfectio Christianæ vitæ in charitate: principaliter quidem, secundum dilectionem Dei: secundario autem, secundum dilectionem proximi, de quibus datur præcepta principalia diuinæ legis, vt * dictum est. Non q. 44 art. 2. & 3.

autem dilectio Dei & proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mensuram;ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat, vt patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat,cum dicitur, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. (Totum enim & perfectum idem sunt,secundum Phil.* in 3.Physic.) Et cum dicitur, Diliges proximum tuum sicut teipsum. Vnusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est,quia finis præcepti charitas est, vt Apost. dicit 1. ad Tim.1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura,sed solum in his quæ sunt ad finem,vt Philos. dicit in 1.* Polit. Sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet,sed quanta medicina vel diæta vtatur ad sanandum. Et sic patet, quod perfectio essentialiter consistit in præceptis. Vnde * August. dicit in lib.de perfectione iustitiæ, Cur ergo non preciperetur homini ista perfectio,quamuis eam in hac vita nemo habeat?Secundario autem & instrumentaliter,perfectio consistit in consiliis:quia omnia, sicut & præcepta ordinantur ad charitatem,sed aliter & aliter.Nam præcepta alia à præceptis charitatis ordinantur ad remouendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest; consilia autem ordinantur ad remouendum impedimenta actus charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur:sicut est matrimonium,occupatio negotiorum secularium, & alia huiusmodi. Vnde Aug. * dicit in Enchir. Quæcumque mandat Deus,ex quibus vnum est, Non mœchaberis; & quæcumque non iubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus vnum est, Bonum est homini, mulierem non tangere:tunc recte fiunt,cum referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter Deum, & in hoc seculo,& in futuro. Et inde est quod in collationibus Patrum dicit abbas Moyses *, Ieiunia,vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum,non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt: quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa peruenitur ad finem. Et supra præmisit quod ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur, Vade,vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Aliud autem subditur, in quo perfectio consistit,scilicet quod dicit, Et sequere me. Vnde Hieronymus * dicit super Matth. quod quia non sufficit tantum relinquere,Petrus adiungit quod perfectum est, Et secuti sumus te. Ambros. † autem super

text. 64. tom.2.

c.6.à med. ad fi.3.

ante med. tom.7.

cap. 121. tom.3.

collat. 1. cap.7. à med.

* super hæc verba Mat. c.19.t.9.

† c.5. in tit.de mystica vocatione publicani in pr.t.5.

super illud Luc. 5. Sequere me: dicit. Sequi iubet, non corporis gressu, sed mentis affectu, quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet, quod consilia sunt quædam instrumenta perueniendi ad perfectionem, dum dicitur. Si vis perfectus esse, vade, & vende, &c. quasi dicat. Hoc faciendo ad hunc finem peruenies.

Ad secundum dicendum, quod sicut August. * dicit in lib. de perfectione iustitiæ, perfectio charitatis, homini in hac vita præcipitur: quia non recte curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? Cum autem id quod cadit sub præcepto, diuersimode possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem diuinæ dilectionis vniuersaliter quidem cadit sub præcepto, ita quod etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, vt dicit † Augustin. sed transgresionem præcepti euadit, qui quocumque modo perfectionem diuinæ dilectionis attingit. Est autem infimus diuinæ dilectionis gradus, vt nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur. A quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non potest impleri in via, vt dictum * est: à quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor præcepti: & similiter non est transgressor præcepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

* ante med. lib. to 7.

† in li. 6. de perfectione iustitia ante me. to. 7.

* art. prec.

Ad tertium dicendum, quod sicut homo habet quamdam perfectionem suæ naturæ statim cum nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei, est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur: ita etiã est quædã perfectio charitatis pertinens ad ipsam speciem charitatis, vt scilicet Deus super omnia diligatur, & nihil cõtra eum ametur. Est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum peruenit: vt puta cum homo etiam à rebus licitis abstinet, vt liberius diuinis obsequiis vacet.

Art. 4. *Verum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis?* 872

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale peruenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale peruenitur ad perfectionem spirituale, vt dictum est †.

quol. 1. 14. ad 2. & op. 18. c. 18.

† art. prec.

Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis iam adeptus est perfectionem, fit in statu perfectionis.

¶ 2. Præterea, Eadem ratione qua aliquid mouetur de contrario in contrarium, mouetur etiam aliquid de minori ad maius, vt dicitur in 5 Physic. * Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ & status gratiæ. Ergo videtur quod pari ratione cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem, quousque perueniat ad perfectum, quod adipiscatur perfectionis statum.

tc. 19. to. 2

¶ 3. Præterea, Statum adipiscitur aliquis ex hoc quod à seruitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur à seruitute peccati: quia vniuersa delicta operit charitas, vt dicitur Prov. 10. Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem, vt dictum est *. Ergo videtur quod quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

art. 1. huius q.

SED contra est, quod aliqui sunt in statu perfectionis, qui omnino charitate & gratiâ carent: sicut mali episcopi, aut mali religiosi. Ergo videtur, quod è contrario aliqui habent perfectionem vitæ, qui tamen non habent perfectionis statum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, status proprie pertinet ad conditionem libertatis vel seruitutis. Spiritualis autem libertas vel seruitus potest in homine attendi dupliciter. Vno modo, secundum id quod interius agitur. Alio modo, secundum id quod agitur exterius. Et quia vt dicitur 1. Reg. 16. Homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor: inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine, per comparationem ad iudicium diuinum. Secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationē ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diuersitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit. Est autem considerandum, quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel seruitutis, requiritur primo quidem obligatio aliqua vel absolutio. Non enim ex hoc quod aliquis seruit alicui, efficitur seruus: quia etiam liberi seruiunt, secundum illud ad Galat. 5. Per charitatem spiritus seruite inuicem. Neque etiam ex hoc quod aliquis desinit seruire, efficitur liber, sicut patet de seruis fugitiuis. Sed ille proprie est seruus, qui

q. præced. art. 1.

obli-

obligatur ad seruiendum: & ille est liber, qui à seruitute absoluitur. Secundo requiritur quod obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat: sicut & cæteris quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic ergo & in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui se obligant ad id quod non seruant, & aliqui implent ad quod se non obligauerunt: vt patet Matth. 21. de duobus filiis, quorum vnus patri dicenti. Operare in vinea, respondit. Nolo: postea abiit; alter autem respondens ait. Eo, & non iuit. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis: & aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

Ad primum ergo dicendum, quod per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam: & ideo adipiscitur naturæ statum, præsertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, in quantum natura determinatur ad vnum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad diuinum iudicium: sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exterius aguntur.

Ad secundum dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de seruitute ad libertatem: quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cum aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen licet charitas variet conditionem spiritualis seruitutis & libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

Art. 5. *Vtrum religiosi & prælati sint in statu perfectionis:* 872.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod prælati & religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium & proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium. Ergo videtur, quod nec etiam debeanr esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis. *opus. 18. cap. 16.*

¶ 2. Præterea, Status exterior debet interiori statui respondere: alioquin incurritur mendacium, quod non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, vt Ambros. dicit in quodam sermone *. Sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent, interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi & prælati sint in statu perfectionis, sequeretur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores & mendaces.

de Abraham, & refertur in decretis 22. q. 1. cap. cauete.

¶ 3. Præterea, Perfectio secundum charitatem attenditur, vt supra habitum est *. Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus secundum illud Ioan. 15. Maiorem dilectionem nemo habet, quam vt animam suam ponat quis pro amicis suis. Et super illud ad Hebr. 12. Nondum enim vsque ad sanguinem, &c. dicit gloss. *. Perfectior in hac vita nulla dilectio est ea, ad quam sancti Martyres peruenerunt, qui contra peccatum vsque ad sanguinem certauerunt. Ergo videtur quod magis debeat perfectionis status attribui martyribus, quam religiosis & episcopis.

art. huius quæst.

Aug. in serm. 17 de verbis Apost. c. 10

SED contra est, quod Dion. in 5. cap. * Eccl. hier. attribuit perfectionem. Episcopis tamquam perfectoribus. Et in 6. cap. † eiusdem libri attribuit perfectionem religiosis, quos vocat monachos vel therapeutas, id est, Deo famulantes, tamquam perfectos.

** c. 5. eccl. hierar. in til. de Sacerdotum perfect.*

† c. 6. eccl. hier. p. 1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Vtrumque autem horum competit & religiosis & episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod à rebus secularibus se abstineant, quibus licite vti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Vnde Dion. † dicit 6. cap. Ecclesiast. hierar. de religiosis loquens: Alij quidem therapeutas, id est, Dei famulos ex puro Dei seruitio & famulatu. Alij vero monachos ipsos nominant ex indiuisibili & singulari vita vniente ipsos indiuisibilium sanctis conuolutionibus, id est contemplationibus, ad Deiformem vnitatem & amabilem Deo perfectionem. Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis & benedictionis. Vnde & ibidem subdit Dionys. * Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio, quadam ipsa dignata est sanctificatiua inuocatione. Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet, vt animam suam ponat pastor pro ouibus suis, sicut dicitur Ioan. 10. Vnde Apostolus dicit 1. ad Tim. vi.

non procul à fin.

** ar. præc.*

† c. 6. eccl. hier. p. 1. non procul à fin.

** eod. loco nũc dicto.*

vlt. Confessus bonam confessionem coram multis testibus, id est, in sua ordinatione, *, vt glossa ibidem dicit. *gl. interl.* Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud 2. ad Tim. 1. *ibid.* Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum: quod gloss. exponit de gratia episcopali. *g'. interl.* Et Dion.* dicit 5. cap. Eccle. hierar. *ibid.* quod summus sacerdos, id est Episcopus in sua* ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, *non re. mote à fi.* vt significetur quod ipse est participatiuus integræ totius hierarchicæ virtutis; & quod ipse non solum sit illuminatiuus omnium, quod pertinet ad sanctas locutiones & actiones: sed quod etiam hoc aliis tradat.

Ad primum ergo dicendum, quod inchoatio & augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione & solemnitate assumuntur.

Ad secundum dicendum, quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere. Vnde & Apostolus dicit ad Philip. 3. Non quod iam comprehenderim, aut iam perfectus sim: sequor autem si quo modo comprehendam. Et postea subdit. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. Vnde non committit aliquis mendacium, vel simulationem ex hoc quod aliquis non est perfectus qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum reuocat.

Ad tertium dicendum, quod martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, vt dictum est *. *art. 4 huius quæst.*

Art. 6. *Vtrum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis?* 873

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieron. * super epistolam ad Titum. Olim idem presbyter, qui & episcopus. Et postea subdit. Sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subditos: ita episcopi nouerint se magis consuetudine, quam dispensatione Dominicæ veritatis, presbyteris esse maiores, & in communi debere Ecclesiam regere. Sed Episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo & presbyteri habentes curam animarum.

op. 18. ca. 22. 23. 25. & 26.

sup. illud ad Tit. 1. Constituas per ciuitates presbyteros, to. 9.

¶ 2. Præterea, Sicut Episcopi suscipiunt curam animarum consecratione, ita etiam presbyteri cu-

rati,

rati, & archidiaconi: de quibus super illud Actuum sexto Considerate, fratres, viros boni testimonij septem,&c. dicit glossa *. Hic discernebant Apostoli per Ecclesiam constitui septem diaconos, qui essent sublimioris gradus, & quasi columnæ, proximi circa aram. Ergo videtur quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

est gl. Beda hoc loco 10.2.

¶ 3. Præterea, Sicut Episcopi obligantur ad hoc quod animam suam ponant pro ouibus suis, ita & presbyteri curati, & archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, vt supra dictum est *. Ergo videtur quod etiam presbyteri curati, & archidiaconi sint in statu perfectionis.

art. 2. huius quæst. ad 3.

SED contra est, quod Dionysius † dicit in quinto cap. Ecclesiasticæ hierarchiæ, Pontificum quidem ordo consummatiuus, est & perfectiuus: Sacerdotum autem illuminatiuus & lucidiuus: Ministrantium vero purgatiuus & discretiuus. Ex quo patet quod perfectio solis Episcopis attribuitur.

c. 5. p. 1. in tit. d. Sacerdotum perfect. à me, & in tit. Contemplatio circa me.

RESPONDEO dicendum, quod in presbyteris & diaconibus curam habentibus animarum, duo possunt considerari, scilicet ordo, & cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in diuinis officiis. Vnde supra dictum est *, quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Vnde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi. Non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud Occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod est vnum eorum quæ ad perfectionem pertinent, vt infra dicetur *. Vnde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis: quamuis interior perfectio ad hoc requiratur, quod aliquis digne huiusmodi actus exerceat. Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso, vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant: sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiã absque licentia Episcopi, vt habetur in decretis, decimanona, quæstione secunda *: & etiam cum licentia Episcopi potest aliquis archidiaconus, archidiaconatum vel parochiam dimittere, & simplicem præbendam accipere sine cura: quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. Nemo enim mittens manum ad aratrum & respiciens retro, aptus est regno Dei, vt dicitur Luc. 9. Episcopi autem quia sunt

q. præced. ar. 3. ad 3.

q. 186. a. 4

cap. Duæ sunt inf.

in

in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi pontificis, ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, & ex certis causis, vt infra dicetur*. Vnde manifestum est, quod non omnes prælati sunt in statu perfectionis, sed soli Episcopi. q.185.a.4

Ad primum ergo dicendum, quod de presbytero & Episcopo dupliciter loqui possumus. Vno modo, quantum ad nomen. Et sic olim non distinguebantur Episcopi & presbyteri. Nam episcopi dicuntur ex eo quod super intendunt, sicut dicit * Augustinus, 19. de Ciuit. Dei. Presbyteri autem in Græco dicuntur quasi seniores. Vnde & Apostolus communiter vtitur nomine Presbyterorum, quantum ad vtrosque, cum dicit primæ ad Timotheum quinto. Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur: & similiter etiam nomine Episcoporum. Vnde dicit Act. 20. presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens. Attendite vobis & vniuerso gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei. Sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore Apostolorum, vt patet per * Dionysium 5. cap. Eccles. Hierar. Et Luc. 10. super illud. Post hæc autem designauit Dominus, &c dicit † glossa; Sicut in Apostolis forma est Episcoporum, sic & in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis. Postmodum tamen ad schisma vitandum, necessarium fuit vt etiam nomina distinguerentur, vt scilicet maiores dicerentur Episcopi, minores autem presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab Episcopis, inter dogmata hæretica numerat August. in lib. * de hæres. Vbi dicit quod Ariani dicebant presbyterum ab Episcopo nulla differentia debere discerni.

c. 19. à me. 10.5. *c.5.p 1 in tit. de Sacerdotum perfectionibus.* *† est gloss. ord. ex Beda in pr. ca. 10 in Luc. 10. 2.* ** in tit. Ariani. & est ca. 53. to. 6.*

Ad secundum dicendum, quod Episcopi principaliter habent curam ouium suæ diœcesis. Presbyteri autem curati, & archidiaconi, habent aliquas subministrationes sub Episcopis. Vnde super illud primæ ad Corinthios duodecimo. Alij opitulationes, alij gubernationes: dicit glossa*. Opitulationes, id est, eos qui maioribus ferunt opem: vt Titus Apostolus, vel archidiaconi Episcopis. Gubernationes, scilicet minorum personarum prælationes, vt presbyteri sunt, qui plebi documento sunt. Et Dionysius dicit quinto cap. Ecclesiasticæ Hierarchiæ*, quod sicut vniuersam Hierarchiam videmus in Iesu terminatam, ita vnamquamque functionem in proprio diuino hierarcha, id est Episcopo. Et 16. quæstione prima dicitur,

gl. interl. ibid. *c.5. in tit. de sacer. perfect.*

[illegible] & [illegible] accedendum
[illegible] Episcopi [illegible] agat. Ex
[illegible] ad Episcopum, sicut Ba-
[illegible] Propter hoc sicut in
[illegible] benedictionem so-
[illegible] commissio-
[illegible], cura episco-
[illegible] committitur:
[illegible] cum sin-
[illegible] in susceptione
[illegible].

[illegible] Archi-
[illegible], sed admini-
[illegible] quod eis ab Episcopo
[illegible] principa-
[illegible] animam
[illegible] de cura. Vnde
[illegible] ad perfectionem
[illegible] status.

[illegible] sit perfectior, quam
[illegible].

[illegible] Videtur, quod status
[illegible] status prælato-
[illegible] Matth. 19. Si vis perfectus
[illegible], & da pauperi-
[illegible] ad hoc tenen-
[illegible] de rebus
[illegible] de proprio ha-
[illegible] Ergo religiosi sunt
[illegible].

[illegible] consistit in
[illegible] proximi. Sed status
[illegible] ad dilectionem Dei
[illegible], vt
[illegible] episcopo-
[illegible] proximi, cuius
[illegible]: vt patet
[illegible] Ergo videtur,
[illegible] quam status

[illegible] ordinatur ad
[illegible] est quam vita
[illegible] Episcoporum. Dicit
[illegible] ad eam
[illegible] prædica-
[illegible] Hieremias
[illegible], ac mi-
[illegible] Ergo videtur,
quod

quod ſtatus religioſorum ſit perfectior, quam ſtatus Epiſcoporum.

SED contra, Nulli licet à maiori ſtatu ad minorem tranſire: hoc enim eſſet retro aſpicere. Sed poteſt aliquis à ſtatu religionis tranſire ad ſtatum epiſcopalem: Dicitur enim 18. quæſt. 1 *, quod ſacra ordinatio de monacho Epiſcopum facit. Ergo ſtatus epiſcoporum eſt perfectior quam ſtatus religioſorum. *18. q. 1. c. ſtatutum eſt.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Auguſtinus dicit 12. ſuper Geneſ. ad litteram *. Semper agens præſtantius eſt patiente. In genere autem perfectionis ſecundum Dionyſium †, Epiſcopi ſe habent vt perfectores, religioſi autem vt perfecti; quorum vnum pertinet ad actionem, alterum autem ad paſsionem. Vnde manifeſtum eſt, quod ſtatus perfectionis potior eſt in epiſcopis, quam in religioſis. *c. 16. in med. c. 3. c. 6. eccl. hierar.*

Ad primum ergo dicendum, quod abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo, ſecundum quod eſt in actu. Et ſic in ea non conſiſtit eſſentialiter perfectio: ſed eſt quoddam perfectionis inſtrumentum, ſicut ſupra dictum eſt *. Et ideo nihil prohibet ſtatum perfectionis eſſe ſine abrenuntiatione propriorum: ſicut etiam dicendum eſt de aliis exterioribus obſeruantiis. Alio modo poteſt conſiderari, ſecundum præparationem, vt ſcilicet homo ſit paratus, ſi fuerit opus, omnia dimittere vel diſtribuere. Et hoc pertinet directe ad perfectionem. Vnde Auguſtinus dicit in lib. de Quæſtionibus Euangelij *, Oſtendit Dominus filios ſapientiæ intelligere, nec in abſtinendo, nec in manducando eſſe iuſtitiam, ſed in æquanimitate tolerandi inopiam. Vnde & Apoſtolus dicit, Scio & abundare, & penuriam pati. Ad hoc autem maxime tenentur Epiſcopi, quod omnia ſua pro honore Dei, & ſalute ſui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus ſui gregis largiendo, vel rapinam bonorum ſuorum cum gaudio ſuſtinendo. *art. 3. huius q.* *li. 2. c. 11. paulo à prin. t. 4.*

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ipſum quod epiſcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, prouenit ex abundantia dilectionis diuinæ. Vnde Dominus primo à Petro quæſiuit, an eum diligeret; & poſtea ei ſui gregis curam commiſit. Et Gregor. dicit in Paſtorali *, Si dilectionis eſt teſtimonium cura paſtoralis, quiſquis virtutibus pollens, gregem Dei renuit paſcere, Paſtorem ſummum conuincitur non amare. Hoc autem eſt maioris dilectionis ſignum, vt homo propter amicum etiam alij ſeruiat, quam etiam ſi ſoli amico velit ſeruire. *p. 1. c. 5. parum ante me.*

Ad

in 2. p. c. 1. parum ante me Ad tertium dicendum, quod ficut Gregorius dicit in Paftor. * Sit præful actione præcipuus, præ cunctis contemplatione fufpenfus: quia ad ipfos pertinet non folum propter feipfos, fed propter inftructionem aliorum contemplari. Vnde Gregorius * dicit fuper *hom. 5. à me. illiu.* Ezech. quod de perfectis viris poft contemplationem fuam redeuntibus dicitur Pfal. 144. Memoriam fuauitatis tuæ eructabunt.

875 Art. 8. *Vtrum presbyteri, curati, & archidiaconi, fint maioris perfectionis, quam religiofi?*

quolib. 1. a. 14. ad 2. & quolib. 3. art. 17. Et op. 18. c. 20. & 21. & Matt. 19 col. 12. AD octauum fic proceditur. Videtur, quod etiam presbyteri, curati, & archidiaconi, fint maioris perfectionis, quam religiofi. Dicit enim Chryfoft. in fuo dialogo *, Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, vt fecundum exaggerationem dicam, Helias fuit: non tamen illi comparandus eft, qui traditus populis, & multorum peccata ferre compulfus, immobilis perfeuerat & fortis. Et paulo poft dicit †, Si quis mihi proponeret optionem, vbi mallem placere, in officio facerdotali, an in folitudine monachorum: fine comparatione eligerem illud quod prius dixi. Et in eodem lib. dicit *, Si quis bene adminiftrato facerdotio, illius propofiti, fcilicet monachalis, fudores conferat: tantum eos diftare reperiet, quantum inter priuatum diftat & regem. Ergo videtur, quod facerdotes habentes curam animarum, fint perfectiores religiofis.

** in l. 6. de facer. inter pr. & me. c. 5 † ibidem *eod. loc. nunc pro. xime dicto.*

epift. 148. in pr. t. 2. ¶ 2. Præterea, Auguft. dicit in epiftola ad Valerium †, Cogitet religiofa prudentia tua, nihil effe in hac vita (& maxime hoc tempore) difficilius, laboriofius, periculofius epifcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio. Sed apud Deum nihil beatius, fi eo modo militetur, quo nofter Imperator iubet. Non ergo religiofi funt perfectiores presbyteris, aut diaconis.

epift. 76. in medio, tom. 2. ¶ 3. Præterea, Auguftinus * dicit ad Aurelium, Nimis dolendum eft, fi ad tam ruinofam fuperbiam monachos furrigamus, & tam graui contumelia clericos dignos putemus, vt fcilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus eft: cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat. Et paulo *in ead. epift. 76.* ante præmittit *, non effe viam dandam feruis Dei, id eft, monachis, vt fe facilius putent eligi ad aliquid melius, fcilicet clericatum, fi facti fuerint deteriores, fcilicet abiecto monachatu. Ergo videtur, quod illi qui funt in ftatu clericali, fint perfectiores religiofis.

¶ 4. Præterea, Non licet de ftatu maiori ad minorem tranfire. Sed de ftatu monaftico tranfire licet ad officium presbyteri curam habentis, vt patet

16. quæ

16. quæstione prima ex decreto Gelasij Papæ *, qui dicit, Si quis Monachus fuerit, qui venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus videatur, & Abbas, sub cuius imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit, ab Episcopo debet eligi, & in loco quo iudicauerit, ordinari. Et Hieron. dicit ad Rusticum * monachum, Sic viue in monasterio, vt clericus esse merearis. Ergo presbyteri curati, & archidiaconi, sunt perfectiores religiosis. 16. q. 1. c. si quis monachus de viuendi forma à medio tom. 1.

¶ 5. Præterea, Episcopi sunt in statu perfectiori, quam religiosi, vt ex supra dictis patet *. Sed presbyteri curati, & archidiaconi ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt Episcopis, quam religiosi. Ergo sunt maioris perfectionis. art. præc.

¶ 6. Præterea, Virtus consistit circa difficile & bonum, vt dicitur in secundo Ethicornm *. Sed difficilius est, quod aliquis bene viuat in officio presbyteri curati, vel archidiaconi, quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati, vel archidiaconi, sunt perfectioris virtutis, quam religiosi. * c. 3. circa fin. t. 3.

SED contra est, quod dicitur decimanona quæstione 2. canone, Duæ *, Si quis in Ecclesia sua sub Episcopo proprium retinet, & seculariter viuit, si afflatus Spiritu sancto, in aliquo monasterio, vel regula canonica saluari se voluerit: quia lege priuata ducitur, nulla ratio exigit, vt lege publica constringatur. Sed non ducitur aliquis à lege Spiritus sancti, quæ ibi dicitur lex priuata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur: quod religiosi sint perfectiores, quam archidiaconi vel presbyteri curati. 19. q. 2. cã. duæ sunt à med.

RESPONDEO dicendum, quod comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte, in qua conueniunt, sed ex ea parte, in qua differunt. In presbyteris autem curatis, & archidiaconis, tria est considerare, scilicet statum, ordinem, & officium. Ad statum pertinet quod seculares sint: ad ordinem, quod sint sacerdotes vel diaconi: ad officium, quod curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statum religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi & canonici regulares habent: in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus à primo statu & officio, conueniat autem ordine, sicut sunt religiosi, sacerdotes, & diaconi, curam animarum non habentes: manifestum est, quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine vero æqualis. Est ergo considerandum, quæ præeminentia

eminentia potior fit, vtrum status, vel officij. Circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas & difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri, curati, vel archidiaconi: quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium. Presbyter autem, curatus, vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut Episcopus: nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut Episcopo: sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, vt ex dictis patet *. Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium, est sicut vniuersalis ad particulare, & sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto: vt patet per Gregorium, super Ezech.† Vnde & decimanona, quæstione prima, dicitur *, Clerici qui monachorum propositum appetunt, (quia meliorem vitam sequi cupiunt (liberos eis ab Episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus. Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis. Nam secundum charitatem operantis contingit quandoque, quod opus ex genere suo minus existens, magis sit meritorium, scilicet si ex maiori charitate fiat. Si vero attendatur difficultas bene conuersandi in religione & in officio habentis curam animarum: sic difficilius est bene conuersari cum cura animarum, propter exteriora pericula, quamuis conuersatio religionis sit difficilior, quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem obseruantiæ regularis. Si vero religiosus etiam ordine careat (sicut patet de conuersis religionum,) sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantum ad dignitatem: quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo seruitur in Sacramento altaris, ad quod requiritur maior sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status: quia sicut Dionysius dicit sexto capitulo Ecclesiasticæ Hierarchiæ *, Monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, & ad eorum imitationem in diuina ascendere. Vnde grauius peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus, qui non habet ordinem sacrum: quamuis laicus religiosus teneatur ad obseruantias regulares: ad quas illi, qui sunt in sacris ordinibus, non tenentur.

Margin notes: * a.6. ad 2. — † hom. 20. post med. illius. — * 19. q.1. c. clerici. — * c.6. p. 1. à medio illius.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illas auctoritates Chrysostomi breuiter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed

de

de episcopo, qui dicitur summus sacerdos. Et hoc conuenit intentioni illius libri, in quo consolatur se & Basilium de hoc, quod erant in Episcopos electi. Sed hoc prætermisso, dicendum est, quod loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim †. Cum fuerit gubernator in mediis fluctibus, & de tempestate nauem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur. Et post concludit, quod supra positum est de monacho *: qui non comparandus est illi, qui traditus populis, immobilis perseuerat. Et subdit causam †. Quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernauit seipsum. Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quod periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi. In maiori autem periculo innocentem se seruare est maioris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula, religionem intrando. Vnde non dicit, quod mallet esse in officio sacerdotali, quam in solitudine monachorum, sed quod mallet placere in hoc, quam in illo: quia hoc est maioris virtutis argumentum.

† lib. 6. de sacerdot. inter pr. & med. tom 5.
* arg. 1. huius ar.
† eodē loco nunc dicto.

Ad secundum dicendum, quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conuersantur, sicut dictum est *.

* in solut. ad præc. argum. 1.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi comparat monachos clericis, quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis & secularis vitæ.

Ad quartum dicendum, quod illi qui à statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curæ Non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum. Dicitur enim in Decretis, decimasexta, quæstione prima, De monachis *, qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines peruenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere. Sed presbyteri, curati, vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, vt adipiscantur perfectiorem statum. Vnde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur in clericatum & ad sacros ordines, manifeste promouentur ad melius, sicut supra dictum est *. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi: cum Hieronymus dicit †. Sic in monasterio viue, vt clericus esse merearis.

* 16. q. 1. c. de monachis.
* argum. 4.
† loco cit.
* in arg.

Ad quintum dicendum, quod presbyteri, curati, & archi

archidiaconi sunt similiores episcopis, quam religiosi, quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent: sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, vt ex
a.5.& 6. supra dictis patet.

Ad sextum dicendum, quod difficultas, quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis. Difficultas autem, quæ prouenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis: puta, cum aliquis non tantum virtutem amat, vt impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud Apostoli primæ ad Corinthios nono. Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet. Quandoque vero est signum perfectioris virtutis: puta, cum alicui ex inopinato, vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen à virtute non declinat. In statu autem religionis est maior difficultas ex arduitate operum. Sed in his qui in seculo viuunt qualitercumque, est maior difficultas ex impedimentis virtutis: quæ religiosi per omnia prouide vitauerunt.

QVAESTIO CLXXXV.

De pertinentibus ad statum Episcoporum, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum liceat episcopatum appetere?

¶ Secundo, vtrum liceat episcopatum finaliter recusare?

¶ Tertio, vtrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem?

¶ Quarto, vtrum episcopus possit ad religionem
876 transire?

quolib.2. ar.11. et ¶ Quinto, vtrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere?

quol 3.a.9. cor. et ¶ Sexto, vtrum possit habere proprium?

quol.5.a.22. cor. et ¶ Septimo, vtrum peccet mortaliter bona Ecclesiastica pauperibus non erogando?

quol.12. ar.18 & ¶ Octauo, vtrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad obseruantias regulares?

opusc. 18. c.19. et 1.Tim.3. col.1.& 2

Art. 1. *Vtrum liceat episcopatum apppetere?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod liceat episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus primæ ad Timoth. 3. Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. Sed licitum est & laudabile bonum

bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

¶ 2. Præterea, Status episcoporum est perfectior, quam religiosorum status, vt supra habitum est *. Sed laudabile est, quod aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est, quod aliquis appetat ad episcopatum promoueri. *q prace. ar.7.*

¶ 3. Præterea, Prouerbiorum vndecimo dicitur, Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis: benedictio autem super caput vendentium. Sed ille qui est idoneus & vita & scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere, si se ab episcopatu subtrahat. Per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, & vituperabile, ipsum refugere.

¶ 4. Præterea, Facta sanctorum, quæ in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum: secundum illud ad Rom. 15: Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. Sed legitur Isa. 6. quod Isaias se obtulit ad officium prædicationis, quod præcipue competit episcopis. Ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

SED contra est, quod Augustinus dicit 19. de ciuit. Dei *, Locus superior sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur vt decet, tamen indecenter appetitur. *c.19. non procul à fin. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod in episcopatu tria possunt considerari. Quorum vnum est principale & finale, scilicet episcopalis operatio, per quam vtilitati proximorum intenditur: secundum illud Ioann. vlt. Pasce oues meas. Aliud autem est altitudo gradus: quia Episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. 25. Fidelis seruus & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam. Tertium autem est, quod consequenter se habet ad ista, scilicet reuerentia, & honor & sufficientia temporalium: secundum illud primæ ad Timot. 5. Qui bene præsunt presbiteri, duplici honore digni habeantur. Appetere ergo episcopatum ratione huiusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quod est illicitum, & pertinet ad cupiditatem vel ambitionem. Vnde contra Pharisæos Dominus dicit Matth. 23. Amant primos recubitus in cœnis, & primas cathedras in synagogis, & salutationes in foro, & vocari ab hominibus Rabbi. Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est præsumptuosum. Vnde Dominus Matth. 20. arguit Discipulos

scipulos primatum quærentes, dicens, Scitis quia principes Gentium dominantur eorum. Vbi Chrysostomus dicit *, quod per hoc ostendit, quod gentile est primatus cupere: & sic gentium comparatione eorum animam æstuantem conuertit. Sed appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile & virtuosum. Verum quia prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, præsumptuosum videtur, quod aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente: sicut Gregorius dicit in Pastoral. * quod tunc laudabile erat episcopatum quærere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia grauiora peruenire. Vnde non de facili inueniebatur qui hoc onus assumeret, præsertim cum aliquis charitatis zelo diuinitus ad hoc incitatur: sicut Gregorius dicit in Pastorali *, quod Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetiit. Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda: ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Vnde Chrys. dicit super Matt. † Opus quidem desiderare bonum, bonum est: primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat: desiderantem se odit.

hom. 66. in M. tt. à medio, tom. 2.

in p. 1. c. 8. circa med.

in p. 1. c. 7. pau. o à prin.

hom. 35. in Matt. inter me. & fin. in opere im. perfecto, tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Gregorius dicit in Pastorali †, Illo tempore hoc dixit Apostolus, quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrij tormenta ducebatur: & sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Vnde Augustinus dicit 19. de Ciuit. Dei *, quod Apostolus dicens, Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat: exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Græcum est enim: epi quippe super, scopos vero intentio est. Ergo episcopin Græce, si velimus Latine, superintendere possumus dicere: vt intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse. In actione enim (vt paruum ante præmittit †,) non amandus est honor in hac vita, siue potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole: sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit. Et tamen (vt Gregorius dicit in Pastorali *) Apostolus laudans desiderium, scilicet boni operis, in pauorem vertit protinus quod laudauit, cum subiungit, Oportet autem Episcopum irreprehensibilem esse: quasi dicat, Laudo

† p. 1. c. 8. circa me.

c. 19. à med. t. 5.

eod. cap.

p. 1. c. 8. in prin.

Laudo quod quæritis, sed discite quid quæratis.

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de statu religionis, & de statu Episcopali, propter duo. Primo quidem, quia ad statum Episcopalem præexigitur vitæ perfectio: vt patet per hoc, quod Dominus à Petro quæsiuit, si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium. Sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem. Vnde & Dominus Matt. 19. non dixit, Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes: sed, Si vis perfectus esse. Et huius differentiæ ratio est: quia secundum Dionys. † perfectio pertinet actiue ad Episcopum, sicut ad perfectorem: ad monachum autem passiue, sicut ad perfectum. Requiritur autem, quod sit perfectus aliquis ad hoc, quod possit alios ad perfectionem adducere: quod non præexigitur ab eo, qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum, quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundo, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subiicit ad spiritualia capienda: & hoc cuilibet licet. Vnde August. 19. de ciuit. Dei dicit *, A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur: quod ad laudabile otium pertinet. Sed ille qui transit ad statum Episcopalem, sublimatur ad hoc, quod aliis prouideat. Et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere: secundum illud ad Hebr. 5. Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo. Et Chrys. dicit super Matthæum †, Primatum Ecclesiæ concupiscere, neque iustum est, neque vtile. Quis enim sapiens vult vltro se subiicere seruituti, & periculo tali, vt det rationem pro omni Ecclesia, nisi forte qui non timet Dei iudicium, abutens primatu Ecclesiastico seculariter, vt scilicet conuertat ipsum in secularem.

c. 6. eccl. hierar.

c. 19. à med. t. 5.

thom. 35. in opere imperfecto in 1. pag. ante fin. t. 2.

Ad tertium dicendum, quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cuiuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium & dispositionem Dei: secundario autem secundum arbitrium superiorum prælatorum, ex quorum persona dicitur 1. ad Corinth. 4. Sic nos existimet homo, vt ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei. Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia, cui non competit ex officio, nec ei à superiori iniungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat. Sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cum ei ex officio incumbat: vel si officium, cum ei iniungitur,

gitur, pertinaciter recipere renuat. Vnde August. dicit 19. de Ciuit. Dei *, Otium sanctum quærit charitas veritatis: negotium iustum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ, atque intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.

c. 19. cir. fin. t. 5.

Ad quartum dicendum, quod sicut Gregor dicit in Pastorali *, Isaias, qui mitti voluit ante per altaris calculum se purgatum vidit: ne non purgatus adire quisque sacra mysteria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur.

in p. 1. c. 7. à med.

877 Art. 2. *Vtrum liceat Episcopatum iniunctum omnino recusare?*

quolib 5. art. 22. p. 1. c 7. paulo à princ.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod liceat Episcopatum iniunctum omnino recusare. Vt enim Greg. dicit in Past. *, per actiuam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetiit. Per contemplatiuam vero, Hieremias amori conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. Nullus autem peccat si meliora nolit deserere, vt minus bonis inhæreat. Cum ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, & vita contemplatiua præferatur vitæ actiuæ, vt ex supra dictis patet *: videtur, quod non peccat ille qui omnino Episcopatum recusat.

q. 26. a. 2. & 3. 182. a. 1.

¶ 2. Præterea, Sicut Gregorius dicit †, Valde difficile est, vt aliquis purgatum se possit cognoscere: nec debet aliquis non purgatus sacra mysteria adire. Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcumque sibi Episcopale iniungatur officium, non debet illud suscipere.

† p. 1. c. 7. à med.

¶ 3. Præterea, De beato Marco Hieronymus dicit in prologo super Marcum *, quod amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, vt sacerdotio reprobus habeatur. Et similiter aliqui votum emittunt, vt numquam Episcopatum accipiant. Sed eiusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, & omnino recusare illud. Ergo videtur, quod absque peccato possit aliquis omnino Episcopatum recusare.

habetur hic prologus in gl. ord. in pr. euang. Marc.

SED contra est, quod Aug. dicit ad Eudosium *, Si quam operam vestram mater Ecclesia desiderauerit, nec elatione auida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis. Postea subdit †, Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis: cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quo modo nasceremini non inueniretis.

Epist. 81. aulo ante med. tom. 2. † in ead. st.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod in aſſumptione Epiſcopatus duo ſunt conſideranda. Primo quidem quid deceat hominem appetere ſecundum propriam voluntatem. Secundo, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, conuenit homini principaliter inſiſtere propriæ ſaluti: ſed quod aliorum ſaluti intendat, hoc conuenit homini ex diſpoſitione alterius poteſtatem habentis, vt ex ſupra dictis patet *. Vnde ſicut ad in- *art. præ.*
ordinationem voluntatis pertinet, quod aliquis pro- *ad 3.*
prio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi præficiatur: ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet, quod aliquis omnino contra ſuperioris iniunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuſet, propter duo. Primo quidem, quia hoc repugnat charitati proximorum: quorum vtilitati ſe aliquis debet exponere pro loco & tempore. Vnde **lib. 19.*
Auguſt. 19. de ciuit. Dei dicit *, Quod negotium iu- *c. 19. cir.*
ſtum ſuſcipit neceſsitas charitatis. Secundo, quia hoc *fi. tom. 5.*
repugnat humilitati, per quam aliquis ſuperiorum mandatis ſe ſubiicit. Vnde Gregorius dicit in Paſto- *† p. 1 c. 6.*
rali †, Tunc ante Dei oculos vera eſt humilitas, cum *circa pr.*
ad reſpuendum hoc, quod vtiliter ſubire præcipitur, pertinax non eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis ſimpliciter & abſolute loquendo, vita contemplatiua potior ſit, quam actiua, & amor Dei, quam dilectio proximi: tamen ex alia parte bonum multitudinis præfe- *in arg.*
rendum eſt bono vnius. Vnde Auguſt. * dicit in verbis *ſed cont.*
præmiſsis, Neque otium veſtrum neceſsitatibus Eccleſiæ præponatis: præſertim quia & hoc ipſum ad dilectionem Dei pertinet, quod aliquis ouibus Chriſti curam paſtoralem impendat. Vnde ſuper illud Ioan. vlt. *tra. 123.*
Paſce oues meas, dicit Aug.*, Sit amoris officium pa *in 10. pa-*
ſcere Dominicum gregem, ſicut fuit timoris indicium, *rum ante*
negare paſtorem. Similiter etiam prælati non ſic transferuntur ad vitam actiuam, vt contemplatiuam deſe- *med. c. 9.*
rant. Vnde Auguſt. dicit decimonono de ciuit. Dei *. *19. in*
quod ſi imponatur ſarcina paſtoralis officij, nec ſic de- *fine. c. 5.*
ſerenda eſt delectatio veritatis, quæ ſcilicet in contemplatione habetur.

Ad ſecundum dicendum, quod nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum: ſicut patet ex his, *qu. 104.*
quæ ſupra dicta † ſunt de obedientia. Poteſt ergo con- *art. 1.*
tingere quod ille, cui iniungitur prælationis officium, in ſe aliquid ſentiat, propter quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem remoueri poteſt per ipſummet, cui pa-

ftoralis cura iniungitur: puta, si habeat peccandi propositum, quod potest deserere. Et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire prælato iniungenti. Quandoque vero impedimentum, ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse remouere, sed prælatus qui iniungit, puta si sit irregularis vel excommunicatus. Et tunc debet defectum suum prælato iniungenti ostendere: qui si impedimentum remouere voluerit, tenetur humiliter obedire. Vnde Exodi 4. Cum Moyses dixisset, Obsecro Domine, non sum eloquens ab heri & nudiustertius: Dominus respondit ad eum, Ego ero in ore tuo, doceboque te, quid loquaris. Quandoque vero non potest remoueri impedimentum nec per iniungentem, nec per eum, cui iniungitur: sicut si Archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare. Vnde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad tertium dicendum, quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium, ex superioris præcepto. His autem, quæ sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere antequam fiat præceptum: alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur à susceptione Episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his, quæ per se sunt de necessitate salutis. Vnde beatus Marcus non contra præceptum egit, sibi digitum amputando: quamuis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritus sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum iniicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo Episcopatum, si per hoc intendat se obligare ad hoc, quod nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicite vouet. Si autem intendit ad hoc se obligare, vt quantum est de se, Episcopatum non quærat nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum: quia vouet se facturum id, quod hominem facere decet.

878 Art. 3. *Vtrum oporteat eum, qui ad Episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod oporteat eum, qui ad Episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinauit, si se diligeret plus cæteris. Sed ex hoc aliquis melior est, quod Deum plus diligit. Ergo videtur, quod ad Episcopatum non sit assumendus, nisi ille, qui est cæteris melior.

Habetur 1 qu. 1. c. vilissimus.

¶ 2. Præterea, Symmachus Papa dicit *, Vilissimus com

computandus est, nisi scientia & sanctitate præcellat, qui est dignitate præstantior. Sed ille qui præcellit scientia & sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi, nisi sit cæteris melior.

¶ 3. Præterea, In quolibet genere minora per maiora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, & inferiora corpora per superiora: vt Aug. dicit in 3. de Trinit. * Sed Episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse cæteris melior. *c.4.t.3.*

SED contra est, quod Decretalis dicit *, quod sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem. *in decret. l.b.1. tit. 6. c. cum in cũctu, & est 7. in ordine.*

RESPONDEO dicendum, quod circa assumptionem alicuius ad episcopatum, aliquid considerandum est ex parte eius qui assumitur, & aliquid ex parte eius qui assumit. Ex parte enim eius qui assumit, vel eligendo vel prouidendo, requiritur quod talem eligat, qui fideliter diuina mysteria dispenset: quæ quidem dispensari debent ad vtilitatem Ecclesiæ: secundum illud primæ Corinth. 14. Ad ædificationem Ecclesiæ quærite, vt abundetis. Non autem diuina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo prouidere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum charitatem: sed meliorem quo ad regimen Ecclesiæ: qui scilicet possit Ecclesiam & instruere, & defendere & pacifice gubernare. Vnde contra quosdam Hieronymus dicit *, quod quidam non quærunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse: sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti vel dediti, vel pro quibus maiorum quispiam rogauerit, & (vt deteriora taceam) qui vt clerici fierent, muneribus impetrarunt. Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est graue peccatum. Vnde super illud Iacobi 2. Fratres mei, nolite in personarum acceptione, & cætera, dicit glossa Augustini *, Si hanc distantiam sedendi, & standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leue esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi diuitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore & sanctiore? Ex parte autem eius qui assumitur, non requiritur, quod reputet se aliis meliorem, (hoc enim esset superbum & præsumptuosum) sed sufficit quod nihil in se inueniat, per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis *sup. illud ad Tit. 1. & consti-tuas per ciuitates presbyteros, t. 9.* *gloss. ord. ex Aug. in ep. 29. ad Hier. declinando ad fin. illius, t. 2.*

 offi

officium. Vnde licet Petrus interrogatus esset, an Dominum plus cæteris diligeret, in sua responsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit, quod Christum amaret.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam. Et ideo eum de ampliori dilectione examinauit, ad ostendendum quod vbi alias inuenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipue attendi debet in ipso eminentia diuinæ dilectionis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius, qui in dignitate constitutus est. Debet enim ad hoc intendere, vt talem se exhibeat, vt cæteros, & scientia & sanctitate præcellat. Vnde Gregor. dicit in Pastorali *, Tantum debet actionem populi, actio transcendere præsulis, quantum distare solet à grege vita pastoris. Non autem sibi imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, vt ex hoc debeat vilissimus reputari.

*p 2 c. 1. in princ.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur 1. ad Cor. 12. Diuisiones gratiarum & ministrationum & operationum sunt. Vnde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet maiorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

879 Art. 4. *Vtrum Episcopus possit licite curam Episcopalem deserere, vt ad religionem se transferat?*

super q. 184. a. 6. cor. fin. et inf. q. 189. art. 7. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, vt ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire. Hoc enim est retro respicere: quod est damnabile, secundum Domini sententiam, dicentis Lucæ nono, Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei. Sed status episcopalis est perfectior, quam status religionis, vt supra habitum est *. Ergo sicut non licet de statu religionis redire ad seculum, ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

*qu. 187. art. 1.

¶ 2. Præterea, Ordo gratiæ est decentior, quam ordo naturæ. Sed secundum naturam non mouetur idem ad contraria: puta, si lapis naturaliter deorsum mouetur, non potest naturaliter à deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet

licet è conuerso de statu episcopali redire ad statum religionis.

¶ 3. Præterea, Nihil in operibus gratiæ deberet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuo retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, & alia huiusmodi faciendi, quæ ad episcopale officium pertinent: quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur, quod Episcopus non possit curam episcopalem dimittere, & ad religionem transire.

SED contra, Nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem à cura episcopali, ad cedendum compelluntur: vt patet extra *, de renuntiatione, capitulo, Quidam. Ergo videtur, quod deserere curam episcopalem, non sit illicitum. *in lib. 1. decr. tit. 9. cap. 1:. quidam.*

RESPONDEO dicendum, quod perfectio episcopalis status in hoc consistit, quod aliquis ex diuina dilectione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat. Et ideo tamdiu obligatur ad hoc, quod curam pastoralem retineat, quamdiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem: quam quidem negligere non debet, neque propter diuinæ contemplationis quietem (cum Apostolus propter necessitatem subditorum etiam à contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundum illud ad Philippenses primo, Ecce, quid eligam ignoro. Coarctor autem è duobus, desiderium habens dissolui, & esse cum Christo, multo magis melius: permanere autem in carne necessarium est propter vos, & hoc confidens scio, quia manebo:) neque propter quæcumque aduersa vitanda vel lucra conquirenda: quia sicut dicitur Ioannis decimo, Bonus pastor ponit animam suam pro ouibus suis. Contingit tamen quandoque quod Episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter. Quandoque quidem propter defectum proprium, vel conscientiæ, sicut si sit homicida vel simoniacus: vel etiam corporis, puta si sit senex vel infirmus: vel etiam scientiæ, quæ sufficiat ad curam regiminis: vel etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Vnde Gregorius * dicit in secundo dial. Ibi æquanimiter portandi sunt mali, vbi inueniuntur aliqui, qui adiuuentur boni. Vbi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor superuacuus. Vnde sæpe agitur in animo perfectorum, quod cum laborem *c. 3. à med. illius.*

suum sine fructu esse considerant, in loco alio ad laborem cum fructu migrant. Quandoque autem contingit ex parte aliorum, puta, cum de prælatione alicuius personæ scandalum suscitatur. Nam vt Apostolus dicit 1. ad Corinth. 8. Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum. Dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem aut iustitiam Ecclesiæ conculcare. Propter huiusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. 15. Sinite illos, (scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi) cæci sunt, & duces cæcorum. Oportet tamen, quod sicut curam regiminis assumit aliquis per prouidentiam superioris prælati, ita etiam per eius auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam. Vnde extra de renuntiatione dicit Innocentius III. * Si pennas habeas, quibus satagas in solitudinem auolare, ita tamen strictæ sunt nexibus præceptorum, vt liberum non habeas absque nostra permissione, volatum. Soli enim Papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit, episcopatum suscipiens.

in decr. l. 1. tit. 9. c. 10. in fin. incipit hoc c. nisi cum pridem.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio religiosorum, & episcoporum, secundum diuersa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium, quod quis adhibet ad propriam salutem. Ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo quamdiu potest esse aliquis vtilis proximorum saluti, retrocederet, si ad statum religionis vellet transire, vt solum suæ saluti insisteret, qui se obligauit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Vnde Innocentius III. * dicit in Decretali prædicta, quod facilius indulgetur, vt monachus ad præsulatum ascendat, quam præsul ad monachatum descendat: sed si salutem aliorum procurare non possit, conueniens est vt suæ saluti intendat.

in decret. l. 1. tit. 9. c. 10. n. si cum pridem, declinando ad fin.

Ad secundum dicendum, quod propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis: quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ: & ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam Episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interueniat, ad religionem transire, & impedimento cessante potest iterato ad episcopatum assumi, puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curatio-

nem

nem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem; vel etiam si simoniace sit promotus eo ignorante, si se ad regularem vitam episcopatu dimisso transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoueri. Si vero aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, & in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum reuocari. Vnde dicitur septima quæstione prima *, Præcipit sancta synodus, vt quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam, & pœnitentię descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat. *7.q.1.c. hoc nequaquã.*

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus, propter impedimentum superueniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconueniens, si propter exterius impedimentum superueniens, potestas episcopalis remaneat absque actu.

Art. 5. *Vtrum liceat Episcopo propter aliquam persecutionem corporalem, deserere gregem sibi commissum?* 880

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod non liceat Episcopo propter aliquam persecutionem temporalem, corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus Ioannis 10. quod ille est mercenarius & non vere pastor, qui videt lupum venientem, & dimittit oues, & fugit. Dicit autem Gregorius in Homil.* quod lupus super oues venit, cum quilibet iniustus & raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Si ergo propter persecutionem alicuius tyranni Episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius, & non pastor. *opusc.18. c.19. & 20. & lo. 10. lec.3. cor.3. & 1. Cor.1. l.fi. co.1. fin. & 2. Cor.11.fi. * Ho. 14. in Euan. inter pr. & med.*

¶ 2. Præterea, Prouerbiorum sexto dicitur, Fili, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam. Et postea subdit, Discurre, festina, suscita amicum tuum. Quod exponens Greg. in Pastorali, dicit *, Spondere pro amico est animam alienam in periculo suæ conuersationis accipere. Quisquis autem ad viuendum aliis in exemplum proponitur, non solum vt ipse vigilet, sed etiam vt amicum suscitet, admonetur. Sed hoc non potest facere, si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur, quod Episcopus non debeat causa persecutionis, corporaliter suum gregem deserere. *par.3.c.5. an.e me.*

¶ 3. Præterea, Ad perfectionem Episcopalis status pertinet, quod proximis curam impendat. Sed non

 licet

licet ei, qui est statum perfectionis professus, vt omnino deserat ea, quæ sunt perfectionis. Ergo videtur, quod non liceat Episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officij, nisi forte, vt operibus perfectionis in monasterio vacet.

SED contra est, quod Apostolis, quorum successores sunt Episcopi, mandauit Dominus Matth. 10. Si vos persecuti fuerint in vna ciuitate, fugite in aliam.

RESPONDEO dicendum, quod in qualibet obligatione præcipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se Episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo vbi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ouibus suis. Si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium prouideri, tunc licet pastori vel propter aliquod ecclesiæ commodum, vel propter personæ periculum, corporaliter gregem deserere. Vnde Augustinus dicit in epistola ad Honoratum *, Fugiant de ciuitate in ciuitatem serui Christi, quando eorum quisquam specialiter à persecutoribus quæritur, vt ab aliis, qui non ita requiruntur, non deseratur ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his, quibus indigent. Si enim perniciosum est, naturam in tranquillitate nauem deserere, quanto magis in fluctibus? vt dicit Nicol. Papa *, & habetur septima, quæst. 1.

Epist. 180 non mul. tū remote à prin. tom. 2.

7. q. 1. c. Scisitarū.

Ad primum ergo dicendum, quod ille tanquam mercenarius fugit, qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum præponit. Vnde Gregorius dicit in Homil. * Stare in periculo ouium non potest, qui in eo quod ouibus præest, non oues diligit, sed lucrum terrenum quærit. Et ideo opponere se contra periculum, trepidat, ne hoc quod diligit, amittat. Ille autem qui ad euitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

Hom. 14. in euang. cir. med.

Ad secundum dicendum, quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non posit, sufficit vt per alium impleat. Vnde prælatus si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit, si per alium prouideat.

Ad tertium dicendum, quod ille qui ad episcopa-

tum.

tum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus; à quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, vt scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen sibi necessitas, vt animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit, & necessitas requirat.

Art. 6. *Vtrum liceat Episcopo aliquid proprium habere?* 881

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod Episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, & sequere me. Ex quo videtur, quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed Episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur, quod non liceat eis proprium possidere. *inf. q. 186 a. 3. ad 5. & opusc. 18. c. 17. & 18.*

¶ 2. Præterea, Episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum, vt dicit glossa*, Lucæ decimo. Sed Apostolis Dominus præcepit, vt nihil proprium possiderent, secundum illud Matthæi 10. Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris. Vnde & Petrus pro se & pro aliis Apostolis dicit, Ecce nos reliquimus omnia, & secuti sumus te; Matth. 19. Ergo videtur, quod Episcopi teneantur ad huiusmodi mandati obseruantiam, vt nihil proprium possideant. *est. gl. Beda, c. 10. in Lucã, nõ longe à princ. tom. 2.*

¶ 3. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum, * Cleros Græce, Latine sors appellatur, propter quod clerici dicuntur, quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, id est. pars clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars eius. Ergo videtur, quod nonsolum Episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere. *tom. 1. & refertur 12 q. 1. c. clericus.*

* SED contra est, quod dicitur 12. q. 1. *, Episcopus de rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habet, hæredibus suis derelinquat. *12. q. 1. c. Episcop.*

RESPONDEO dicendum, quod ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Vnde Aug. * dicit in epistola ad Paulinam & Armentarium. Quia iam vouisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit, quod esses inferior. Manifestum est autem quod viuere absque proprio, supererogationis est. Non enim cadit sub præcepto, sed sub *epist. 45. non multũ remote à fin. tom. 2.*

consilio. Vnde Matthæi decimonono, cum dixisset Dominus adolescenti, si vis ad vitam ingredi, serua mandata: postea superaddendo subdidit, Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Non autem Episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant, vt absque proprio viuant, neque etiam viuere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur Episcopi ad hoc, quod sine proprio viuant.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut super habitum est *, perfectio Christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate: sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Vnde non oportet, quod vbi maior paupertas est, ibi sit maior perfectio: quinimmo potest esse summa perfectio cum magna opulentia. Nam Abraham, cui dictum est Genes. 17. Ambula coram me, & esto perfectus, legitur fuisse diues.

q.184. a.3.

Ad secundum dicendum, quod verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Vno modo, mystice, vt non possideamus, neque aurum neque argentum; id est, vt prædicatores non innitantur principaliter sapientiæ & eloquentiæ temporali, vt Hieronymus exponit †. Alio modo, sicut August. * exponit in lib. de Consensu Euangelistarum, vt intelligatur hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis, vt absque auro & argento & aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabunt. Vnde subdit, Dignus est enim operarius cibo suo. Ita tamen, quod si aliquis propriis sumptibus vteretur in prædicatione Euangelij, ad supererogationem pertineret: sicut Paulus de seipso dicit primæ ad Corinth. 9. Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit *, vt intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis, quantum ad illam missionem, qua mittebantur ad prædicandum Iudæis, vt per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus prouideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi vel successores eorum, vt absque propriis sumptibus Euangelium prædicarent. Nam & de Paulo legitur secundæ ad Cor. 11. quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis: & sic patet, quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere, quod tot sancti Pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, & Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea seruanda se crederent obligari.

† super illud Mat. 10. c. 9.
** l. 2. c. 30 à med. tom. 4.*
** in Hom. super illud Pauli, Salutate Priscã & Aquilam, ante me. Et habetur imme diate post expositionem epi. ad Rom. tom. 4.*

Ad

Ad tertium dicendum, quod omnis pars eſt minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cuius ſtudium diminuitur circa ea quæ ſunt Dei, dum intendit his quæ ſunt mundi. Sic autem non debent, nec epiſcopi, nec clerici proprium poſsidere, vt dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum diuinum.

Art. 7. *Vtrum Epiſcopi mortaliter peccent, ſi bona Eccleſiaſtica quæ procurant, pauperibus non largiantur?* 882

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod epiſcopi mortaliter peccent, ſi bona Eccleſiaſtica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambroſ. * exponens illud Luc. 12. Hominis cuiuſdam diuitis vberes fructus ager attulit. Proprium nemo dicat quod è communi plus quam ſufficiat ſumptum, & violenter obtentum eſt *. Et poſtea ſubdit, Neque minus eſt criminis habenti tollere, quam cum poſsis & abundas, indigentibus denegare. Sed violenter tollere alienum, eſt peccatum mortale. Ergo epiſcopi mortaliter peccant, ſi ea quæ eis ſuperſunt, pauperibus non largiantur.

quol. 6. ar. 12.

in ſer. 81. declinan. do ad fin. tom. 3.

** eodem loco nunc dicto.*

¶ 2. Præterea, Super illud Iſa. 3. Rapina pauperum in domo veſtra, dicit gloſſ. * Hier. quod bona eccleſiaſtica ſunt pauperum. Sed quicumque id quod eſt alterius, ſibi reſeruat, aut aliis dat, peccat mortaliter, & tenetur ad reſtitutionem. Ergo ſi epiſcopi bona eccleſiaſtica, quæ eis ſuperfluunt, ſibi retineant, vel conſanguineis vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad reſtitutionem.

in hūc locum Eſa. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Multo magis aliquis poteſt de rebus eccleſiæ ea quæ ſibi ſunt neceſſaria, accipere, quam ſuperflua congregare. Sed Hier. dicit in epiſtola ad Damaſum Papam *, Clericos illos conuenit ſtipendiis eccleſiæ ſuſtentari, quibus parentum & propinquorum bona nulla ſuffragantur. Qui autem bonis parentum & opibus propriis ſuſtentari poſſunt, ſi quod pauperum eſt, accipiunt, ſacrilegium committunt & incurrunt. Vnde & Apoſtolus dicit primæ ad Timot. 5. Si quis fidelis habet viduas, ſubminiſtret illis, & non grauetur eccleſia, vt his quæ vere viduæ ſunt, ſufficiat. Ergo multo magis epiſcopi mortaliter peccant, ſi ea quæ eis ſuperfluunt de bonis eccleſiaſticis, pauperibus non largiantur.

Habetur 1. q. 2. c. clericos, & 16. q. 1. c. quoniam.

SED contra eſt, quod plures epiſcopi ea quæ ſuperſunt, non largiuntur pauperibus, ſed expendere videntur laudabiliter ad reditus eccleſiæ ampliandos.

RESPONDEO dicendum, quod aliter eſt di-

cendum de propriis bonis quæ Episcopi posſidere poſſunt, & de bonis eccleſiaſticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent. Vnde ex ipſa rerum conditione non obligantur, vt ea aliis conferant, ſed poſſunt ea vel ſibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Poſſunt tamen in eorum diſpenſatione peccare propter inordinationem affectus, per quam contingit, quod vel ſibi plura conferant, quam oporteat, vel aliis etiam non ſubueniant, ſecundum quod requirit debitum charitatis. Non tamen tenentur ad reſtitutionem, quia huiuſmodi res ſunt eorum dominio deputatæ: ſed eccleſiaſticorum bonorum ſunt diſpenſatores vel procuratores. Dicit enim Auguſt. ad Bonifacium *, (Si priuatim poſsidemus bonum quod noſter bis ſufficiat, non illa † bona noſtra ſunt, ſed illorum quorum procurationem gerimus, non proprietatem nobis vſurpatione damnabili vendicemus. Ad diſpenſatorem autem requiritur bona fides, ſecundum illud primæ ad Corinth. 4. Hic iam quæritur inter diſpenſatores, vt fidelis quis inueniatur. Sunt autem bona eccleſiaſtica non ſolum in vſus pauperum, ſed etiam ad cultum diuinum & neceſsitates miniſtrorum expendenda. Vnde dicitur duodecima, quæſtione * ſecunda. De reditibus eccleſiæ vel oblatione fidelium, ſola Epiſcopo ex his vna portio mittatur, duæ eccleſiaſticis fabricis, & erogationi pauperum profuturæ, à presbytero, ſub periculo ſui ordinis miniſtrentur, vltima clericis pro ſingulorum meritis diuidatur. Si ergo diſtincta ſint bona quæ debent in vſum Epiſcopi cedere, ab his quæ ſunt pauperibus & miniſtris & cultui eccleſiæ eroganda, & ſi aliquid ſibi retinuerit Epiſcopus de his quæ ſunt pauperibus eroganda, vel etiam in vſum miniſtrorum, aut in cultum diuinum expendenda: non eſt dubium quin contra fidem diſpenſationis agit, & mortaliter peccat, & ad reſtitutionem tenetur. De his autem quæ ſunt ſpecialiter ſuo vſui deputata, videtur eſſe eadem ratio quæ eſt de propriis bonis: vt ſcilicet propter immoderatum affectum & vſum peccet quidem, ſi immoderata ſibi retineat, & aliis non ſubueniat, ſicut requirit debitum charitatis. Si vero non ſint prædicta bona diſtincta, eorum diſtributio fidei eius committitur. Et ſi quidem in modico deficiat vel ſuperabundet, poteſt hoc fieri abſque bonæ fidei detrimento: quia non poteſt homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet. Si vero ſit multus exceſſus, non poteſt latere. Vnde videtur bonæ fidei repugnare: & ideo non eſt abſque peccato mortali. Dicitur

Ep. 50. in nter me. et ſi. tom. 2.

† ſcilicet quæ noſtra ſunt & pauperum.

12. q. 2. c. de reditibus eccl.

enim

enim Matth. 24. quod si dixerit malus seruus in corde suo, moram facit dominus meus venire (quod pertinet ad diuini iudicij contemptum,) & cœperit percutere conseruos suos (quod pertinet ad superbiam;) manducet autem & bibat cum ebriosis (quod pertinet ad luxuriam:) veniet dominus serui illius in die qua non sperat, & diuidet eum (scilicet à societate bonorum,) & partem eius ponet cum hypocritis (scilicet in inferno.) *gloss. ord. & inter. ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosij non solum est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorũ, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis prouidere necessitatem patiẽtibus. Non autem potest determinari, quando sit ista necessitas quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur. Horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bona ecclesiarum non sunt solum expendenda in vsus pauperum, sed etiam in alios vsus, vt dictum est *. Et ideo si de eo quod vsui episcopi vel alicuius clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, & consanguineis vel aliis dare, non peccat dummodo illud faciat moderate, id est, vt non indigeant, non autem vt ditiores inde fiant. Vnde Ambrosius dicit in libro de Officiis *. Hæc est approbanda liberalitas, vt proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas, non tamen vt illos ditiores fieri velis ex eo, quod tu potes conferre in opibus. *in eo. art.* *l. 1. c. 30. par. ante me. to. 1. & habetur in Decr. d. 86. c. est probãda.*

Ad tertium dicendum, quod non omnia bona ecclesiarum sunt pauperibus largienda, nisi forte in articulo necessitatis, in quo etiam pro redemptione captiuorum & aliis necessitatibus pauperum, vasa cultui diuino dicata distrahuntur, vt Ambros. * dicit. Et in tali necessitate peccaret clericus, si vellet de rebus ecclesiæ viuere, dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus viuere posset. ** l. 2. de off. c. 28. t. 1. et habetur 12 q. 1. cap. Aurum.*

Ad quartum dicendum, quod bona ecclesiarum vsibus pauperum deseruire debent. Et ideo si quis necessitate non imminente prouidendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex prouentibus ecclesiæ, possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum vtilitati ecclesiæ & necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est & inordinata, vt aliquis in futurum conseruet. Quod Dominus prohibet Matth. 6. dicens, Nolite soliciti esse in crastinum.

883 Art.8. *Vtrum religiosi qui promouentur in Episcopos, teneantur ad obseruantias regulares?*

sup.q.88 ar.11. ad 4.& 4.d. 38 q.1.a. 4.j.1. ad 5. AD octauum sic proceditur. Videtur, quod religiosi qui promouentur in Episcopos, non teneantur ad obseruantias regulares. Dicitur enim 18. quæst.* 1. quod monachum canonica electio à iugo regulæ monasticæ professionis absoluit, & sacra ordinatio de monacho episcopum facit. Sed obseruantiæ regulares pertinent ad iugum regulæ. Ergo religiosi, qui in episcopos assumuntur, non tenentur ad obseruantias regulares.

** 18.q.1. c. Statutum.*

¶ 2. Præterea, Ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradus: sicut supra dictum est*, quod religiosus non tenetur ad obseruanda vota quæ in seculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid maius, vt supra habitum est*. Ergo videtur, quod non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur obseruare in statu religionis.

q.88. ar. 12. ad 1. q.184.a. 7.

¶ 3. Præterea, Maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, & ad hoc quod absque proprio viuant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores: nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia sicut in decreto supra * inducto dicitur. Quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres paternam sibi hæreditatem iure vendicandi potestatem habet. Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias obseruantias regulares.

ar 1. huius ar.

16.q.1 c. de Mon. SED contra est, quod dicitur in Decr. 16. * q. 1. De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines peruenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere.

q. præs. ar.7. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi. Status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Vnde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, & dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur perfectione adueniẽte, nisi forte quantum ad id, in quo perfectioni repugnat. Quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur; sicut discipulo, cum ad magisterium peruenerit, non congruit quod sit auditor, congruit tamen sibi quod legat & meditetur etiam magis, quam ante. Sic ergo dicendum est, quod si qua sunt in

regula

regularibus obseruantiis, quæ non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas, & alia huiusmodi: ad hæc remanet religiosus, etiam factus Episcopus, obligatus, & per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est huius obligationis signum. Si qua vero sunt in obseruantiis regularibus, quæ officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium, & aliquæ abstinentiæ vel vigiliæ graues, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium: ad huiusmodi obseruanda non tenetur. In aliis tamen potest dispensatione vti, secundum quod requirit necessitas personæ, vel officij, & conditio hominum cum quibus viuit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui fit de monacho Episcopus, absoluitur à iugo monasticæ professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, vt dictum est *. *in co. arti.*

Ad secundum dicendum, quod vota secularis vitæ se habent ad vota religionis, sicut particulare ad vniuersale, vt supra habitum est *. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem, sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit habito vniuersali, sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta. *q. 88. art. 12. ad 1.*

Ad tertium dicendum, quod hoc est per accidens, quod Episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut & ipsi prælati religionum: manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter, ita scilicet quod si eis legitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, in quantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, & suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam hæreditatem vendicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam. Vnde ibidem * subditur, quod postquam Episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur & intitulatur, secundum sacros canones, quod acquirere poterit, restituat. Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur. Ex qua incipit testamentum valere, vt Apost. dicit ad Hebr. 9. Si tamen ex concessione Papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum, sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, vt eius dispensatio possit valere post mortem. *18. q. 1. c. Statutū, in fin.*

QVAE

QVAESTIO CLXXXVI.

De his, in quibus religionis status præcipue consistit, in decem articulos diuisa.

DEinde considerandum est de his, quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est, de his in quibus principaliter consistit religionis status. Secunda, de his quæ religiosis licite conuenire possunt. Tertia, de distinctione religionum. Quarta, de religionis ingressu.

CIRCA primum quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum religiosorum status sit perfectus?

¶ Secundo, vtrum religiosi teneantur ad omnia consilia?

¶ Tertio, vtrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem?

¶ Quarto, vtrum requiratur continentia?

¶ Quinto, vtrum requiratur obedientia?

¶ Sexto, vtrum requiratur quod hæc cadāt sub voto?

¶ Septimo, de sufficientia horum votorum.

¶ Octauo, de comparatione eorum adinuicem.

¶ Nono, vtrum religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statum suæ regulæ?

¶ Decimo, vtrum cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus, quam secularis?

864 Art. 1. *Vtrum religio importet statum perfectionis?*

quo. 5. a. 21. co. & op. 18. c. 16.
** paulo ante fi. c. vlt. t. 1.*
† l. 10. c. 4. ante med. t. 5.
** lib. 2. de inuentio, in fol. 4. ant. fi. lib.*
† q. 81. a. 2. ad 3.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis: quia per eam vni omnipotenti Deo religamur, sicut August. * dicit in libro de vera relig. Vel religio dicitur ex eo, quod Deum reeligimus, quem amiseramus negligentes, vt August. dicit in 10. † de Ciuit. Dei. Ergo videtur, quod religio non nominet perfectionis statum.

¶ 2. Præterea, Religio secundum Tullium * est, quæ naturæ diuinæ cultum cæremoniamque affert. Sed afferre Deo cultum & cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum, quam ad diuersitatem statuum, vt ex supradictis patet †. Ergo videtur, quod religio non nominet perfectionis statum.

¶ 3. Præterea, Status perfectionis distinguitur contra statum incipientium & proficientium. Sed etiam in religione sunt aliqui incipientes & aliqui proficiētes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

¶ 4. Præ

¶ 4. Præterea, Religio videtur esse pœnitentiæ locus. Dicitur enim in Decretis 7.* quæst. 1. Præcipit sancta Synodus, vt quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam & pœnitentiæ descenderit locum, numquam ad pontificatum resurgat. Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis. Vnde Dionys. in 6.* cap. Ecclesiasticæ Hierarchiæ ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur, quod religio non sit status perfectionis. *7. q. 1. c. 46. Hoc nequaquam.* *c. 6. non longe à princ.*

SED contra est, quod in collationibus Patrum dicit * Abbas Moyses, de religiosis loquens, Ieiuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem, cæterasque virtutes debere nos suscipere nouerimus: vt ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere. Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem & nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam 6.* cap. Ecclesisticæ Hierarch. dicit eos, qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro seruitio & famulatu vniri ad amabilem perfectionem. *collat. 1. c. 7. circ. princ.* *c. 6. p. 1. nō procul à fin.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis * patet, id quod communiter multis conuenit, antonomastice attribuitur ei, cui per excellentiam conuenit: sicut nomen fortitudinis vendicat sibi illa virtus, quæ circa difficillima firmitatem animi seruat; & Temperantiæ nomen vendicat sibi illa virtus, quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, vt supra habitum est *, est quædam virtus, per quam aliquis ad Dei seruitium & cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi, qui se totaliter mancipant diuino seruitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Vnde Greg.* dicit super Ezechielem. Sunt quidam, qui nihil sibimetipsis reseruant, sed sensum, linguam, vitam, atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant. In hoc autem perfectio hominis consistit, quod totaliter Deo inhæreat, sicut ex supradictis * patet. Et secundum hoc religio perfectionis statum nominat. *q. 141. a. 2. & 1. 2. q. 61. a. 3.* *q. 81. a. 2.* *homil. 20. inter me. & fin.* *q. 184. a. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod exhibere aliqua ad cultum Dei, est de necessitate salutis. Sed quod aliquis se totaliter & sua diuino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est *, cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, & alia huiusmodi, quæ sunt religioni propria: sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei seruitium & honorem, efficiuntur actus reli- *q. 81. a. 1. ad 1. & a. 4. ad 1. & 2.*

religionis. Et secundum hoc, si aliquis totam vitam suam diuino seruitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit. Et secundum hoc, ex vita religiosa quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

q. 184. a. 5. Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Vnde non oportet quod quicumque est in religione, iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Vnde super illud Matth 19. Si vis perfectus esse, &c. dicit * Origenes, quod ille qui mutauit pro diuitiis paupertatem, vt fiat perfectus, non ipso tempore, quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

tract 8. in Matt. aliquantulum à med. t. 2.

Ad quartum dicendum, quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Vnde cum ad pœnitentem pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est conuenientissimus pœnitentiæ locus. Vnde in Decretis 33.* quæst. 2. canone Admonere, consulitur cuidam, qui vxorem occiderat, vt potius monasterium ingrediatur, quod dicit esse melius & leuius, quam quod pœnitentiam publicam agat remanendo in seculo.

33. q. 2. c. 8. Admonere in med.

885 Art. 2. *Vtrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia?*

4. d. 1. q. 2. a. 6. q. 2, ad 3. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conueniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia, quæ ad perfectionis statum pertinent.

homil. 20. à med. ¶ 2. Præterea, Greg.* dicit super Ezech. quod ille qui præsens seculum deserit, & agit omnia bona, quæ valet, quasi iam AEgypto derelicta, sacrificium præbet in eremo. Sed deserere seculum, specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent. Et ita videtur, quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

¶ 3. Præterea, Si non requiritur ad statum perfectionis, quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse

esse videtur, si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est: quia multi in seculari vita existentes aliqua consilia implent, vt patet de his qui continentiam seruant. Ergo videtur, quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis, Huiusmodi autem sunt omnia consilia.

SED contra, Ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata: quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

RESPONDEO dicendum, quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Vno modo, essentialiter. Et sic, sicut supra dictum est *, ad perfectionem pertinet perfecta obseruantia præceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter: sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis: puta, quod aliquis maledicenti benedicat, & alia huiusmodi impleat. Quæ etsi secundum præparationem animi sint in præcepto, vt scilicet impleantur quando necessitas requirit: tamen ex superabundantia charitatis procedit, quod etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo, pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter, & dispositiue: sicut paupertas, continentia, abstinentia, & alia huiusmodi. Dictum est autem *, quod ipsa perfectio charitatis est finis status religionis. Status autem religionis, est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perueniendi: ad quam quidem aliqui peruenire nituntur exercitiis diuersis, sicut etiam medicus ad sanandum vti potest diuersis medicamentis. Manifestum est autem quod ille, qui operatur ad finem, non ex necessitate conuenit, quod iam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem, sed tenetur ad hoc tendere & operam dare, vt habeat charitatem perfectam. Et eadem ratione non tenetur ad hoc, quod illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur. Tenetur autem vt ad ea implenda intendat: contra quod facit contemnens. Vnde non peccat si ea prætermittat, sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia, quibus ad perfectionem peruenitur, sed ad illa quæ determinate sunt ei taxata secundum regulam, quam est professus.

qu. 184. art. 3.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur

fitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam. Sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studétem ad scientiam acquirendam. Vnde sicut August. dicit in 8. * de Ciuit. Dei, Pythagoras noluit se sapientem profiteri, sed sapientiæ amatorem. Et ideo religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

lib 8 c.1. non mul- tum à pr.

Ad secundum dicendum, quod sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quę sine peccato prętermittitur, dum tamen desit comtemptus, vt supra dictum * est: ita etiam omnes tam religiosi, quam seculares tenentur aliqualiter facere quicquid boni possunt. Omnibus enim communiter dicitur Eccles. 9. Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare. Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet, si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status, dummodo contemptus non adsit agendi meliora: per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.

q.184. a. 2. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod quædam consilia sunt, quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis secularibus: puta, si quis haberet proprium, vel matrimonio vteretur, aut aliquid huiusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis. Et ideo ad omnia talia consilia obseruanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc, quod vita hominis secularibus actibus implicetur. Vnde non oportet, quod ad omnia talia religiosi teneantur.

886 Art. 3. *Vtrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis?*

Inf. a. 4. cor. & ad 1. & op. 18. c. 7. & 8.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum. Apostolus enim 2. ad Cor. 8. dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens, Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, id est, vt necessaria retineatis. Et postea subdit, Non enim vt aliis sit remissio, vobis autem tribulatio: glossa *, id est paupertas. Et super illud 1. ad Timoth. 6. Habentes alimenta, & quibus tegamur: dicit † glo. Etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abiicienda sunt hæc temporalia. Ergo vide

gl. interl. ibid.
† ibid.

videtur, quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

¶ 2. Præterea, Quicumque se exponit periculo, peccat. Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo: & spirituali, secundum illud Prou. 30. Ne forte egestate compulsus furer, & periurem nomen Dei mei; & Eccles. 27. Propter inopiam multi deliquerunt: & etiam corporali. Dicitur enim Eccl. 7. Sicut protegit sapientia, sic protegit & pecunia, & Philos. dicit in 4. * Ethic. quod videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio diuitiarum, quia per has homo viuit. Ergo videtur, quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ. *c. 1. paulo à pr. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Virtus in medio consistit, vt dicitur in 2. Ethic. * Sed ille, qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose. Et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem *c. 6. t. 5.*

¶ 4. Præterea, Vltima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed diuitiæ conferunt ad beatitudinem. Dicitur enim Eccles. 13. Beatus diues qui inuentus est sine macula, & Philosoph. dicit in 1. * Ethic. quod organicæ diuitiæ deseruiunt ad felicitatem. Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis. *c. 5. cir. fi. & li. 10. c. 7. t. 5.*

¶ 5. Præterea, Status Episcoporum est perfectior, quam status religionis. Sed Episcopi possunt proprium habere, vt supra * habitum est. Ergo & religiosi. *q. præc. art. 6.*

¶ 6. Præterea, Dare eleemosynam, est opus maxime Deo acceptum: & sicut Chrys. * dicit, medicamentum, quod maxime in pœnitentia operatur. Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur, quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat. *Ho. 9. in c. 6. ad Heb. post med. t. 2.*

SED contra est, quod Greg. dicit 2. * Moral. Sunt nonnulli iustorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt. Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, proprie pertinet ad religiosos, vt dictum † est. Ergo eis competit, vt per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant. *c. 17. declinando ad fi.* *a. 1. & 2.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, status religionis est quoddã exercitium, & disciplina, per quam peruenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est, quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat à rebus mundanis. *art. præc.*

Dicit

cap. 29. à med. t. 1. Dicit enim Aug. in 10. * Confeſſ. ad Deum loquens, Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. Vnde & in lib. 83. †, qq. dicit Auguſt. *q. 36. cir. prin. t. 4.* quod nutrimentum charitatis eſt imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas. Ex hoc autem quod aliquis res mundanas poſsidet, allicitur animus eius ad earum amorem. Vnde Auguſtinus dicit in epiſtola *Epiſt. 34. à med. illum, t. 2.* ad Paulinum * & Theraſiam, quod terrena diliguntur arctius adepta, quam concupita. Nam vnde iuuenis ille triſtis diſceſsit, niſi quia magnas diuitias habebat? Aliud eſt enim nolle incorporare quæ deſunt, aliud iam incorporata diuellere. Illa enim velut extranea repudiantur, iſta vero velut membra præſcinduntur. Et Chryſoſt. * dicit ſuper Matth. quod appoſitio diuitiarum maiorem accendit flammam, & vehementior fit cupido. *ho. 64. in Mat. ante me. t. 2.* Et inde eſt quod ad perfectionem charitatis acquirendam primum fundamentum eſt voluntaria paupertas, vt aliquis abſque proprio viuat, dicente Domino, Matth. 19. Si vis perfectus eſſe, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, ſequere me.

gl. interl. ibid. Ad primum ergo dicendum, quod ſicut gloſſ. * ibid. ſubdit, Non ideo dixit Apoſtol. ſcilicet, vt nobis non ſit tribulatio, id eſt paupertas, quin melius eſſet omnia dare: ſed infirmis timet deficere, quos ſic dare monet, vt egeſtatem non patiantur. Vnde ſimiliter etiam ex gloſſa alia non eſt intelligendum quod non liceat omnia temporalia abiicere, ſed quod hoc non ex neceſsitate requiritur. Vnde & Ambr. dicit in 1. *. de *c. 30. ante med. t. 1.* Offic. Dominus non vult (ſcilicet ex neceſsitate præcepti) ſimul effundi opes, ſed diſpenſari: niſi forte, vt Heliſæus boues ſuos occidit, & pauit pauperes ex eo quod habuit, vt nulla cura teneretur domeſtica.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui omnia ſua dimittit propter Chriſtum, non exponit ſe periculo neque ſpirituali neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate prouenit, quando non eſt voluntaria: quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi, qui inuoluntarie ſunt pauperes, incidit homo in multa peccata: ſecundum illud 1. ad Timoth. vltimo, Qui volunt diuites fieri, incidunt in tentationem, & in laqueum diaboli. Iſte autem affectus deponitur ab his, qui voluntariam paupertatem ſequuntur. Magis autem dominatur in his, qui diui- *In cor. a.* tias poſsident, vt ex ſupradictis * patet. Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione ſequendi Chriſtum, omnia ſua relinquunt, diuinæ prouidentiæ ſe committentes. Vnde Auguſtinus dicit in

libro

libro * de Sermone Domini in monte, Quærentibus primum regnum Dei, & iustitiam eius non debet subesse solicitudo, ne necessaria desint. *l. 2. c. 15. paulo à prin. t. 4.*

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis secundum Philosophum in 2.* Eth. accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quicquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque vtilitate. Est autem secundum rationem rectam, quod aliquis diuitias abiiciat, vt contemplationi sapientiæ vacet: quod etiam Philosophi quidam leguntur fecisse. Dicit enim Hieron. * in epistola ad Paulinum, Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit: nec putauit se posse simul & virtutes & diuitias possidere. Vnde multo magis secundum rationem rectam est, vt homo omnia sua relinquat ad hoc, quod Christum perfecte sequatur. Vnde Hieron. dicit * in epistola ad Rusticum monachum, Nudum Christum nudus sequere. *c. 6. t. 5.* *non remote à pr. epist. quæ incipit, Bonus homo, t. 1.* *de viuendi forma in fi. t. 1.*

Ad quartum dicendum, quod duplex est beatitudo siue felicitas. Vna quidam perfecta, quam expectamus in futura vita: alia vero imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex. Vna quidem secundum vitam actiuam: alia vero secundum vitam contemplatiuam: vt patet per Philos. in 10.* Ethic. Ad felicitatem autem vitæ actiuæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter diuitiæ coadiuuant: quia vt Phil. dicit in 10.* Ethic. Multa operamur per amicos, per diuitias, & per ciuilem potentiam, sicut per quædam organa. Ad felicitatem autem contemplatiuæ vitæ non multum operantur, sed magis impediunt, in quantum sua solicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Phil. dicit in 10.* Ethic. quod ad actiones multis opus est. Speculanti vero nulla talium, scilicet exteriorum bonorum ad operationem necessitas: sed impedimenta sunt ad speculationem. *c. 7. & 8. tom. 5.* *Ibid.* *c. 8. inter med. & prin. t. 5.*

Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perueniendi ad perfectam charitatem: ideo multum valet ad cœlestem beatitudinem consequendam. Vnde & Dominus Matt. 19. dicit, Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus: & habebis thesaurum in cœlo. Diuitiæ autem habitæ, per se quidem na-

natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum, & distrahendo. Vnde dicitur Matth. 13. quod solicitudo seculi, & fallacia diuitiarum, suffocat verbum Dei: quia vt Gregor.* dicit, Dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis vetant. Et ideo difficile est charitatem inter diuitias conseruare. Vnde Dominus dicit Matt. 19. quod diues difficile intrabit in regnum cœlorum. Quod quidem intelligendum est de eo, qui actu habet diuitias. Nam de eo, qui affectum in diuitiis ponit, dicit hoc esse impossibile secundum expositionem Chrysost.* cum subdit, Facilius est camelum per foramen acus transire, quam diuitem intrare in regnum cœlorum. Et ideo non simpliciter diues dicitur esse beatus, sed qui inuentus est sine macula, & post aurum non abiit. Et hoc ideo, quia rem difficilem fecit. Vnde subditur. Quis est hic, & laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua: vt scilicet inter diuitias positus, diuitias non amaret.

Ho. 15. in Euang. in med.

Ho. 64 in Mat. ante me. t. 2

Ad quintum dicendum, quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius vt ex perfectione, quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia: quod pertinet ad vitam actiuam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per diuitias, vt dictum est*. Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur vt proprio careant, sicut exigitur à religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

In sol. ad 4. argum. prec.

Ad sextum dicendum, quod abrenuntiatio propriarum diuitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut vniuersale ad particulare, & holocaustum ad sacrificium. Vnde Gregor. † dicit super Ezech. quod illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt: quia aliquid Deo immolant, & aliquid sibi reseruant. Qui vero nihil sibi reseruant, offerunt holocaustum, quod est maius sacrificio. Vnde etiam Hieron.* contra Vigilantium dicit, Quod autem asseris eos melius facere, qui vtuntur rebus suis, & paulatim fructus possessionum suarum pauperibus diuidunt: non à me eis, sed à Deo respondebitur. Si vis perfectus esse, &c. Et postea subdit †, Iste quem tu laudas, secundus & tertius gradus est, quem & nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis & tertiis præferenda. Et ideo ad excludendum errorem Vigilantij dicitur in libro de Ecclesiast.* dogmatibus, Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare: melius est pro in-

† H. 20. inter med. & fin. illius.

* nō multum remote à fi. incipit. hæc epis. Multa in orbe monstra, &c. 2.

† statim post verba citata

* c. 71. habetur hic liber inter opera Aug. t. 3.

tentio

tentione sequendi Dominum insimul donare, & absolutum à solicitudine, cum Christo egere.

Art. 4. *Verum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis?* 889

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ Christianæ perfectio ab Apostolis Christi cœpit. Sed Apostoli continentiam non videntur seruasse: vt patet de Petro, qui socrum legitur habuisse. Matth. 8. Ergo videtur, quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

Su. q. 88. a. 11. co. fin. & op. 18. c. 9. & op. 9. c. 1. & in pro. lo. su. Iob. le. 2. co. 2.

¶ 2. Præterea, Primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit Genes. 17. Ambula coram me, & esto perfectus. Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

¶ 3. Præterea, Illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione inuenitur. Sunt autem aliqui religiosi, qui vxoribus vtuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

SED contra est, quod Apostolus 2. ad Corinth. 7. dicit, Mundemus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei. Sed mundicia carnis & spiritus conseruatur per continentiam. Dicitur enim 1. Corinth. 7. Mulier innupta, & virgo cogitat quæ Domini sunt, vt sit sancta, & corpore & spiritu. Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

RESPONDEO dicendum, quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum, per quæ homo impeditur, ne feratur totaliter in Dei seruitium. Vsus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei seruitium, dupliciter. Vno modo propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia, vt etiam Philosophus dicit in 3. Ethic: Et inde est, quod vsus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod August. dicit in 1. Soliloquiorum, Nihil esse sentio, quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta fœminea, corporumque ille contactus, sine quo vxor haberi non potest. Alio modo propter solicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione vxoris, filiorum, & rerum temporalium, quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Vnde Apost. dicit, quod qui sine vxore est, solicitus est quæ sũt Domini, quomodo pla-

c. 11. t. 5.

c. 10. a. r. t. e m d. t. 1.

eat Deo. Qui autem cum vxore est, solicitus est quæ sunt mundi, & quomodo placeat vxori. Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut & voluntaria paupertas. Vnde sicut damnatus est Vigilantius qui adæquauit diuitias paupertati: ita damnatus est Iouinianus, qui adæquauit matrimonium virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiæ, introducta est per Christum: qui dicit Matth. 19. Sunt eunuchi qui castrauerunt seipsos propter regnum cœlorum. Et postea subdit, Qui potest capere, capiat. Et ne alicui spes perueniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos, quos inuenit matrimonio iunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri, quod viri vxores desererent, sicut absque iniuria fiebat, quod omnes diuitias relinquerent. Et ideo Petrum quem inuenit matrimonio iunctum, non separauit ab vxore: Ioannem tamen volentem nubere, à nuptiis reuocauit.

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. dicit in
c. 22. in ter. prin. & med. tom. 6. lib.* de Bono coniugali, Melior est castitas cœlibum, quam castitas nuptiarum: quarum Abraham vnam habebat in vsu, ambas in habitu: caste quippe coniugaliter vixit. Esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit Nec tamen quia antiqui patres perfectionem animi simul cum diuitiis, & matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique non debent præsumere se tantæ esse virtutis, vt cum diuitiis & matrimonio possint ad perfectionem peruenire: sicut nec aliquis præsumit hostes inermis inuadere, quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tempus fuisset continentiæ, & paupertatis seruandæ, studiosius hoc implessent.

Ad tertium dicendum, quod illi modi viuendi, secundum quos homines matrimonio vtuntur, non sunt simpliciter, & absolute loquendo, religiones, sed secundum quid: in quantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertin nt.

888 Art. 5. *Verum obedientia pertineat ad perfectionem religionis?*

op. 18. c. 10. & op. 19. c. 1. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur: secundum illud Apost. ad Hebr. vlt. Obedite præpo-

sitis

sitis vestris: & subiacete eis. Ergo videtur, quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

¶ 2. Præterea, Obedientia pertinere videtur proprie ad eos, qui debent regi sensu alieno: quod est indiscretorum. Sed Apostolus dicit ad Hebr. 5. quod perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, & mali. Ergo videtur, quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

¶ 3. Præterea, Si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religiosis conueniret. Non autem omnibus conuenit, Sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant. Prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

¶ 4. Præterea, Si votum obedientiæ ad religionem requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur prælatis suis in omnibus obedire: sicut & per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur prælatis suis obedire in omnibus, vt supra habitum * est, cum de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem. q. 104. a. 5.

¶ 5. Præterea, Illa seruitia sunt Deo maxime accepta, quæ liberaliter, & non ex necessitate fiunt: secundum illud 2 ad Corinth. 9. Non ex tristitia aut ex necessitate. Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera, quæ quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora peruenire.

SED contra, Perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi: secundum illud Matth. 19. Si vis perfectus esse, &c. sequere me. Sed in Christo maxime commendatur obedientia: secundum illud ad Philip. 2. Factus est obediens vsque ad mortem. Ergo videtur, quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, status religionis est quædam disciplina, a. 2. & 3. vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque huius q. autem instruuntur, vel exercitantur, vt perueniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicuius sequantur, secundum cuius arbitrium instruantur, vel exercitentur, vt perueniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. & ideo oportet quod religiosi

in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni, & imperio subdantur. Vnde & 7. * q. 1. dicitur, Monachorum vita subiectionis habet verbum, & discipulatus. Imperio autem & alterius instructioni subiicitur homo per obedientiam. Et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

7. q. 1. c. Hoc nequaquã.

Ad primum ergo dicendum, quod obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune. Sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos. Et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut vniuersale ad particulare. Illi enim qui in seculo viuunt, aliquid sibi retinent, & aliquid Deo largiuntur: & secundum hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi vero qui viuunt in religione, totaliter se, & sua tribuunt Deo, vt ex supra dictis * patet: vnde obedientia eorum est vniuersalis.

a. 3. ad 6.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philos. dicit in 2. † Ethic. homines exercitantes se in operibus, perueniunt ad aliquos habitus: quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari. Sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perueniunt. Illi autem qui iam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum: non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conseruantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

c. 1. & 2. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod subiectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectiores ad perfectos: vt patet per Dionys. 6. cap. * eccles. hier. Vbi etiam dicit, quod monachorum ordo pontificum, consummatiuis virtutibus mancipatur, & diuinis eorum illuminationibus edocetur. Vnde ab episcoporum obedientia, nec eremitæ, nec etiam prælati religionum excusantur. Et si à diœcesanis episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum Summo Pontifici, non solum in his quæ sunt communia aliis; sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

p. 1. à me.

Ad quartum dicendum, quod votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ Et secundum hoc, votum obedientiæ habet quamdam vniuersalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus: quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei, & proximi, sicut confricatio barbæ, vel leuatio festucæ de terra, &

& similia, quæ non cadunt sub voto, nec sub obedientia. Quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino peefectioni religionis contrarij.

Ad quintum dicendum, quod necessitas coactionis facit inuoluntarium: & ideo excludit rationem laudis, & meriti: sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis: sed liberæ voluntatis, in quantum homo vult obedire: licet forte non vellet id quod mandatur, secundum se consideratum, implere. Et ideo quia necessitati aliqua faciendi quæ secundum se non placent, per votum obedientiæ homo se subiicit propter Deum, ex hoc ipso ea quæ facit, sunt Deo magis accepta, etiam si sint minora: quia nihil maius potest homo Deo dare, quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subiiciat. Vnde in collationibus † Patrum dicitur, deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas, quia suas necessitates curantes, absoluti à seniorum iugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit: & tamen magis, quam hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur.

In collatione 18. c. 7. parum à pr.

Art. 6. *Vtrum requiratur ad perfectionem religionis, quod paupertas, continentia, & obedientia cadant sub voto?* 889

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non requiratur ad perfectionem religionis, quod prædicta tria, scilicet paupertas, continentia, & obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis, Matth. 19. dicit, Si uis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus: nulla mentione facta de voto. Ergo videtur, quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

1. 2. q. 108 a. 4. & 3. cont. c. 130 & op. 18. c. 11. & 15. & op. 19. c. 5.

¶ 2. Præterea, Votum consistit in quadam promissione Deo facta. Vnde Ecclesiastes 5. cum dixisset Sapiens, Si quid vouisti Deo, ne moreris reddere: statim subdit, Displicet enim ei infidelis & stulta promissio. Sed vbi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis, quod aliquis seruet paupertatem, continentiam, & obedientiam, absque voto.

ea. cũ ad monasterium de statu Re.

¶ 3. Præterea, Aug. † dicit ad Pollentium de adulterinis coniugiis, Ea sunt in nostris officiis gratiora, quæ cum liceret nobis etiam non impendere, tamen causa dilectionis impendimus. Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere: quod non licet de his quæ

l. 1. c. 14. in prin. tom. 6.

sunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam, & obedientiam, absque voto seruaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

SED contra est, quod in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur: secundum illud Num. 6. Vir siue mulier cum fecerint votum vt sanctificentur, & se voluerint Domino consecrare, &c. Per eos autem significantur illi qui ad perfectionis summam pertin-
Gl. or. in gunt: vt dicit gloss. Gregor. † ibidem. Ergo votum
ex Greg. requiritur ad statum perfectionis.
l. 2. Mor. RESPONDEO dicendum, quod ad religiosos
c. 39. & 1 pertinet, quod sint in statu perfectionis: sicut ex su-
q. 184. pradictis * patet. Ad statum autem perfectionis requi-
ar. 5. ritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis: quæ qui-
† Are 3. 4. dem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex †
& 5. præmissis, quod ad perfectionem Christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia, & obedientia. Et ideo religionis status requirit, vt ad hæc tria aliquis voto
† Ho. 20. obligetur. Vnde Greg. † dicit super Ezechiel. Cum
inter me. quis omne quod habet, omne quod uiuit, omne quod
& fin. sapit, omnipotenti Deo vouerit, holocaustum est. Quod quidem pertinere postea dicit ad eos, qui præsens seculum deserunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit, quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed vt vlterius retro non abiret. Vnde & ipse dicit Lucæ. 9. Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei. Et quamuis quidam de discipulis eius retrorsum abierint, tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti, Numquid & vos vultis abire? respondit, Domine, ad quem ibimus? Vnde & August. dicit in
l. 2. c. 17. libro † de Consensu Euangelistarum, quod sicut Mat-
in fi. t. 4. thæus, & Marcus narrant, Petrus & Andreas, non subductis ad terram nauibus, tamquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tamquam iubentem vt sequerentur: hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad secundum dicendum, quod perfectio religionis
Ho. 20. in requirit, sicut Greg. † dicit, vt aliquis omne quod vo-
Ezech. in uit, Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vi-
ter me. et tam suam Deo actu exhibere: quia non est tota simul,
fin. sed successiue agitur. Vnde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere, nisi per voti obligationem.

Ad tertium dicendum, quod inter alia quæ licet nobis,

bis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus chariorem habet. Vnde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his, quæ ad Dei seruitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Vnde Aug. dicit in epist. * ad Armentarium, & Paulinam. Non te vouisse pœniteat, imo gaude, iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit. *Epist. 45. non multum remote à fin. tom. 2.*

Art. 7. *Vtrum conuenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem?* 809

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus, quam in exterioribus actibus: secundum illud ad Rom. 14. Non est regnum Dei esca, & potus, sed iustitia, & pax, & gaudium in Spiritu sancto. Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum, puta contemplationis, dilectionis Dei, & proximi, & aliorum huiusmodi, quam votum paupertatis, continentiæ, & obedientiæ: quæ pertinent ad exteriores actus. *inf. q. 188 a. 1. ad 2. & a. 2. ad 2. Et ver. q. 2 a. 11. ad 5. Et opusc. 18. cap. 15. & opusc. 19. cap. 1.*

¶ 2. Præterea, Prædicta tria cadunt sub voto religionis, in quantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt, in quibus religiosi exercitantur: sicut abstinentia, vigiliæ, & alia huiusmodi. Ergo videtur, quod inconuenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

¶. 3. Præterea, Per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda, secundum præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

¶ 4. Præterea, Ad exteriora bona pertinent non solum diuitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas diuitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

SED contra est, quod dicitur extra, de statu * monachorum, quod custodia castitatis & abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali. *in decret. lib. 3. tit. 35. ca. cum ad monasterium, in fin.*

RESPONDEO dicendum, quod religionis status potest considerari tripliciter. Vno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis. Alio modo, secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudini-

bus: secundum illud 1. ad Cor. 7 Volo vos sine sollicitudine esse. Tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se & sua offert Deo. Et secundum hoc, ex his tribus votis integratur religionis status. Primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur, quod aliquis à se remoueat illa, per quæ posset impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum: in quo consistit perfectio charitatis. Huiusmodi autem sunt tria. Primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis. Secundum autem, est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ. Tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ. Similiter autem sollicitudinis secularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria. Primo quidem, circa dispensationem exteriorum rerum: & hæc sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur. Secundo, circa gubernationem vxoris, & filiorum, quæ amputatur per votum continentiæ. Tertio, circa dispositionem propriorum actuum, quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est, cum aliquis totum quod habet, offert Deo: vt Gregor. dicit super Ezechiel.* Habet autem homo triplex bonum, secundum Philos. in 1. Ethic.† Primo quidem, exteriorum rerum: quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntarium paupertatis. Secundo autem bonum proprij corporis, quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis. Tertium autem bonum est animæ, quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo vtitur omnibus potentiis, & habitibus animæ. Et ideo conuenienter ex tribus votis status religionis integratur.

Hom. 20. a med. illius.

† c. 8. & li. 7. c. 13.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum* est, status religionis ordinatur sicut in finem, ad perfectionem charitatis: ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas: secundum illud 1. ad Corinth. 13. Charitas patiens est, benigna est, &c. Et ideo interiores actus virtutum, puta humilitatis, patientiæ, & huiusmodi, non cadunt sub voto religionis: quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

art. 1. h. in quæst.

Ad secundum dicendum, quod omnes aliæ religionum obseruantiæ, ordinantur ad prædicta tria principalia

princi.

principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, (puta, labor, mendicitas, vel alia huiusmodi) referuntur ad paupertatem, ad cuius conseruationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero, quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, ieiunia, & si qua sunt huiusmodi, directe ordinantur ad votum continentiæ obseruãdum. Si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei, & proximi (puta, lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est huiusmodi,) comprehenduntur sub voto obedientiæ; quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius, suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tamquam signum obligationis. Vnde habitus regularis simul datur, velbenedicitur cum professione.

Ad tertium dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem: cui etsi subiiciantur omnia humana, quædam tamen sunt, quæ specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ. Nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitiuum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum, & exteriorum appetibilium, impedientes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ, & paupertatis. Sed ad disponendum actiones proprias, secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 4.* Ethic. honor proprie & secundum veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deseruiunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur; & præcipue à vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honori ergo, qui Deo & sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, (vt dicitur in Psal. 138. Mihi autem nimis honorati sunt amici tui Deus) non competit religiosis abrenuntiare, qui ad perfectionem virtutis tendunt. Honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso, quod secularem vitam derelinquunt. Vnde ad hoc non requiritur speciale votum. c. 3. to. 5.

Art. 8. *Vtrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis?* 89 r

inf. 7. 188.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ à Chri- q. 7. ad 3.

ſto ſumpſit exordium, Sed Chriſtus ſpecialiter dedit conſilium de paupertate: non autem inuenitur dediſſe conſilium de obedientia. Ergo votum paupertatis eſt potius, quam votum obedientiæ.

¶ 2. Præterea, Eccleſ. 26. dicitur, quod omnis ponderatio non eſt digna continentis animæ. Sed votum dignioris rei eſt eminentius. Ergo votum continentiæ eſt eminentius, quam votum obedientiæ.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquod votum eſt potius, tanto videtur eſſe magis indiſpenſabile. Sed vota paupertatis, & continentiæ ſunt adeo annexa regulæ monachali, vt contra ea nec Summus Pontifex poſſit licentiam indulgere, ſicut dicit quædam Decretalis *, de ſtatu monachorum: qui tamen poteſt indulgere, vt religioſus non obediat ſuo prælato. Ergo videtur, quod votum obedientiæ ſit minus voto paupertatis, & continentiæ.

in decre. lib. 3. tit. 35. ca. 6. in fin.

SED contra eſt, quod Greg. dicit in 35. * Moral. Obedientia victimis iure præponitur: quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Sed vota religionis ſunt quædam holocauſta, ſicut ſupra dictum eſt. †. Ergo votum obedientiæ eſt præcipuum inter omnia religionis vota.

c. 12. ante med.

art. 1. & a. 3. ad 6.

RESPONDEO dicendum, quod votum obedientiæ eſt præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia per votum obedientiæ aliquid maius homo offert Deo, ſcilicet ipſam voluntatem, quæ eſt potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam: & quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Vnde illud quod fit ex obedientia, eſt magis Deo acceptum, quam id quod fit per propriam voluntatem: ſecundum illud Hieronymi, quod dicit ad Ruſticum * monachum. Ad illud tendit oratio, vt doceam te non tuo arbitrio dimittendum. Et poſt pauca ſubdit. Non facias quod vis: comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis: veſtiatis quod datur. Vnde & ieiunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate: ſecundum illud Iſa. 58. Ecce in diebus ieiunij veſtri inuenitur voluntas veſtra. Secundo, quia votum obedientiæ continet ſub ſe alia vota, ſed non conuertitur. Nam religioſus etſi teneatur ex voto continentiam ſeruare, & paupertatem, tamen hæc etiam ſub obedientia cadunt: ad quam pertinent multa alia præter continentiam, & paupertatem, ſeruare. Tertio, quia votum obedientiæ proprie ſe extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius eſt fini, tanto melius eſt.

Poſt med. ep. & in-cipit, Nihil chriſtiano felicius, t. 1.

est. Et inde etiam est, quod votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem, & continentiam etiam voto seruet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto obseruatæ; Dicit enim August. in lib. de Virgin. Nemo quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio. *cap. 46. in fin to. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela. Qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem, quam votum paupertatis: quia vt Hier. dicit super Matth. * Id quod perfectionis est, addidit Petrus, cum dixit. Et secuti sumus te. *Matt. 9. tom. 9.*

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo non habetur, quod continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed coniugali castitati, vel etiam exterioribus diuitiis auri, & argenti, quæ pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur vniuersaliter abstinentia ab omni malo, vt supra * habitum est. *q. 155. a. 4. ad 1.*

Ad tertium dicendum, quod Papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, vt nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent. Non enim potest eum à sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subiectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

Art. 9. *Vtrum religiosus semper peccet mortaliter, transgrediendo ea quæ sunt in regula?* 842

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod religiosus semper peccet mortaliter, transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, vt patet per id quod Apostolus dicit 1. ad Tim. 5. quod viduæ quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt. Sed religiosi voto professionis ad regulam astringuntur. Ergo peccant mortaliter, transgrediendo ea, quæ in regula continentur. *sup. q. 88. ar. 11. ad 4. & qu. 185. a. 8. & 4. dist. 38. q. 1. ar. 4. q. 1. ad 5. & quol. 1. ar. 20.*

¶ 2. Præterea, Regula imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur, quod monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

¶ 3. Præterea, Contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur, quod si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

SED

SED contra est, quod status religionis est securior, quam status secularis vitæ: vnde Greg. in prin. * Moral. comparat vitam secularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem obseruantiarum. * Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

lib. 1. c. 1.

RESPONDEO dicendum, quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis * patet. Vno modo, sicut finis regulæ: puta, ea quæ pertinent ad actus virtutum. Et horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale: quantum vero ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum: quia sicut supra dictum * est, religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores obseruantiæ: inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet paupertatem, continentiam, & obedientiam, alia vero omnia ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale. Aliorum autem transgressio non obligat ad mortale, nisi vel propter contemptum regulæ: quia hoc directe contrariaretur professioni per quam aliquis vouit regularem vitam: vel propter præceptum, siue ore tenus à prælato factum, siue in regula expressum: quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

art. 7. ad 1. & 2.

art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui profitetur regulam, non vouet seruare omnia quæ sunt in regula, sed vouet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Vnde & in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed viuere secundum regulam, id est, tendere ad hoc, vt aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar. Et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam: ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ. Transgressio vero, vel omissio aliorum, obligat solum ad peccatum veniale: quia sicut dictum est *, huiusmodi dispositiones sunt ad principalia vota: peccatum autem

a. 7. ad 2.

veniale est dispositio ad mortale, vt supra dictum est*, in quantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad obseruanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis Fratrum Prædicatorum, transgresfsio talis, vel omissio, ex suo genere non obligat ad culpam, neque mortalem, neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam: quia per hunc modum ad talia obseruanda obligantur: qui tamen possent venialiter, vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu. 1.2.q.88. art. 3.

Ad secundum dicendum, quod non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti: sed quædam proponütur per modum ordinationis cuiusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut in lege ciuili non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgresfsio legalis statuti: ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale, & similiter nec omnia statuta regulæ.

Ad tertium dicendum, quod tunc committit aliquis vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas eius renuit subiici ordinationi legis, vel regulæ: & ex hoc procedit ad faciendum contra legem, vel regulam. Quando autem è conuerso propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam, vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa, etiam si frequenter ex eadem causa, vel alia, simile peccatum iteret. Sicut etiam August. dicit in lib. * de Natura, & gratia, quod non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ. Frequentia tamen peccati dispositiue inducit ad contemptum, secundum illud Prouerb. 18. Impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit. ca. 29. in me. to. 7.

Art. 10. *Vtrum religiosus eodem genere peccati grauius peccet, quam secularis?* 893

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod religiosus eodem genere peccati non grauius peccet, quã secularis. Dicitur enim 2. Paral. 30. Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, & non imputabit eis, quod minus sanctificati sunt. Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quam seculares, qui ex parte se, & sua Deo dant, & ex parte sibi reseruant, vt* Greg. dicit super Ezech. Ergo videtur, quod minus imputetur eis, si in aliquo à sanctificatione deficiant. Supra q. 184. ar. 8. co. fi. & 4. dis. 14. q. 1 a 5. q. 3. ad 3. Hom. 20. à med.

¶. 2. Præ-

¶ 2. Præterea, Ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata eius Deus irascitur. Dicitur enim 2. Paralip. 19 Impio præbes auxilium, & his qui oderunt Dominum, amicitia iungeris. Et idcirco iram quidem Domini merebaris: sed bona opera inuenta sunt in te. Religiosi autem plura bona opera faciunt, quam seculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

¶ 3. Præterea, Præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Iac. 3: in multis offendimus omnes. Si ergo peccata religiosorum essent grauiora peccatis secularium, sequeretur quod religiosi essent peioris conditionis quam seculares, & sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

SED contra est, quod de maiori malo magis videtur esse dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis, & perfectionis, maxime videtur esse dolendum. Dicitur enim Hier. 23. Contritum est cor meum in medio mei. Et postea subdit, Propheta namque, & sacerdos polluti sunt, & in domo mea inueni malum eorum. Ergo religiosi, & alij, qui sunt in statu perfectionis, cæteris partibus, grauius peccant.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum quod à religiosis committitur, potest esse grauius peccato secularium eiusdem speciei, tripliciter. Vno modo, si sit contra votum religionis, puta si religiosus fornicetur vel furetur: quia fornicando facit contra votum continentiæ, & furando facit contra votum paupertatis, & non solum contra præceptum diuinæ legis. Secundo, si ex contemptu peccet: quia ex hoc videtur esse magis ingratus diuinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis: sicut Apostolus dicit ad Hebr. 10. quod fidelis grauiora meretur supplicia ex hoc, quod peccando filium Dei conculcat per contemptum. Vnde & Dominus conqueritur Hierem 11. Quid est quod dilectus meus in domo mea facit scelera multa? Tertio modo peccatum religiosi potest esse maius propter scandalum: quia ad vitam eius plures respiciunt. Vnde dicitur Hier. 23. In Prophetis Hierusalem vidi similitudinem adulterantium, & iter mendacij, & confortauerunt manus pessimorum, vt non conuerteretur vnusquisque à malitia sua. Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia aliquod peccatum, quod non est cōtra votum suæ professionis committat absque scandalo (puta in occulto) leuius peccat eodem genere peccati, quam secularis: quia peccatum eius si sit leue, quasi absorbetur ex multis operibus bonis, quæ facit;

& si

& si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primo quidem, propter intentionem, quam habet erectam ad Deum, quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Vnde super illud Psal. 36. Cum ceciderit non collidetur, dicit * Origenes, Iniustus si peccauerit, non pœnitet & peccatum suum emendare nescit: iustus autem scit emendare, scit corrigere. Sicut ille qui dixerat, Nescio hominem, paulo post cum respectus fuisset à Domino, flere cœpit amarissime. Et ille qui de tecto mulierem viderat, & concupierat eam, dicere voluit, Peccaui, & malum coram te feci. Iuuatur etiam à sociis ad resurgendum: secundum illud Ecclesiast. 4. Si vnus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli, quia cum ceciderit, non habet subleuantem se. *Ho. 4. in Ps. 36. inter. pr. & med. t. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his, quæ per infirmitatem, vel ignorantiam committuntur: non autem de his quæ committuntur per contemptum.

Ad secundum dicendum, quod Iosaphat etiam cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccauit.

Ad tertium dicendum, quod iusti non de facili peccant ex contemptu, sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia, vel infirmitate, à quo de facili releuantur. Si autem perueniant ad hoc, quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi, & maxime incorrigibiles: secundum illud Hierem. 2. Confregisti iugum, dirupisti vincula, dixisti, Non seruiam. In omni colle sublimi, & sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix. Vnde Aug. dicit * in epist. ad plebem Hipponensem, Ex quo Deo seruire cœpi, quomodo difficile sum expertus meliores, quam qui in monasteriis profecerunt, ita non sum expertus peiores, quam qui in monasteriis ceciderunt. *epist. 137. pariū ante fi. t. 2.*

QVAESTIO CLXXXVII.

De his quæ pertinent ad religiosos, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de his quæ competunt religiosis.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum liceat eis docere, prædicare, & alia huiusmodi facere?

¶ Secundo, vtrum liceat eis de negotiis secularibus se intromittere?

¶ Tertio, vtrum teneantur manibus operari?

¶ Quarto, vtrum liceat eis de eleemosynis viuere?

¶ Quinto.

¶ Quinto, vtrum liceat eis mendicare?

¶ Sexto, vtrum liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

894 Art. I. *Vtrum religiosis liceat docere, prædicare, & alia huiusmodi facere?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod religiosis non liceat docere, prædicare, & alia huiusmodi facere. Dicitur enim * 7. quæst. 1. in quodam statuto Constantinopolitanæ synodi, Vita monachorum subiectionis habet verbum & discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios. Hieronymus etiam dicit * ad Riparium, & Desiderium, Monachus non docentis, sed plangentis habet officium. Leo etiam Papa dicit, vt habetur * 16. quæst. 1. Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, siue monachus, siue laicus ille sit, qui cuiuscumque scientiæ nomine gloriatur. Sed non licet transgredi proprium officium, & statutum Ecclesiæ. Ergo videtur, quod non liceat religiosis docere, prædicare, & alia huiusmodi facere.

¶ 2. Præterea, In statuto Nicenæ synodi, quod ponitur 16. † quæst. 1. sic dicitur, Firmiter & indissolubiliter omnibus præcipimus, vt aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi sibi inuicem, vt iustum est. Mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuito quemquam aduenientium fratrum ibi mori contigerit. Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare, & docere. Ergo cum alia sit causa monachi, & alia clerici, vt Hieronym. dicit ad Heliodorum *, videtur quod non liceat religiosis prædicare, docere, & alia huiusmodi facere.

¶ 3. Præterea, Gregor. † dicit in registro, Nemo potest & ecclesiasticis obsequiis deseruire, & in monastica regula ordinate persistere: & hoc habetur 16. quæst. 1. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere. Ergo videtur, quod non possint ecclesiasticis obsequiis deseruire. Docere autem & prædicare, pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur, quod non liceat eis prædicare: aut docere, aut aliquid huiusmodi facere.

SED contra est, qod Greg. dicit, & * habetur 16. quæst. 1. Ex auctoritate huiusmodi decreti (quod Apostolico moderamine & pietatis officio à nobis est constitutum) sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata soluere.

Op. 18. c. vlt. & op. 19. c. 2.
* *ca. Hoc nequaquam à me. illu.*
† *Hieron. cōtra Vigilantiū, nō procul à fi. incipit, Multa in orb. refertur 16. q. 1. c. monachus.*
* *c. Adiicimus.*
† *c. Placuit omnibus, in fin.*
de laude vitæ solitariæ, à me. illus tom. 1.
† *li. 4. in princ. & habetur 16. q. 1. c. Nemo potest.*
* *c. ex auctoritate huius.*

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur alicui non licere dupliciter. Vno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere: sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem, & obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid huiusmodi facere: quia habet in se aliquid quod his repugnat. Vel ratione præcepti: sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ, non licet ascendere ad sacros ordines. Vel propter peccatum, secundum illud Psal 49. Peccatori autem dixit Deus, Quare tu enarras iustitias meas? Hoc autem modo non est illicitum religiosis prædicare, docere, & alia huiusmodi facere: tum quia ex voto, & præcepto regulæ non obligantur ad hoc, quod ab his abstineant: tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt. Stultum autem est, dicere, vt per hoc, quod aliquis in sanctitate promouetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorumdam opinio dicentium, quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius Papa rationibus supradictis excludit dicens, * vt habetur 16. quæstione 1. Sunt nonnulli nullo dogmate fulti audacissimo quidem zelo magis amaritudinis, quam dilectionis inflammati, asserentes monachos, qui mundo mortui sunt, & Deo viuunt, sacerdotalis officij potentia indignos. Sed omnino labuntur. Quod ostendit: primo quidem, quia non contrariatur regulæ *. Subdit enim, Neque enim Beatus Benedictus monachorum præceptor almificus, huiuscemodi rei aliquo modo fuit interdictor. Et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum, cum in fine capituli * subdit, Quanto quisque est excellentior, tanto & in illis, scilicet spiritualibus operibus potentior. Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc, quod deficit ei vnde illud possit: sicut diacono non licet missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem: & presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum: quia ea quæ sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet: sicut diacono non potest committi, vt celebret missam, nisi fiat sacerdos. Ea vero quæ sunt iurisdi-

16. q. 1. cap. Sunt nonnulli.

10 c. primum a pr.

16. q. 1. c. Sunt nõnulli, declinando ad fi.

iurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam iurisdictionem, sicut prolatio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis, & aliis religiosis prædicare, docere, & alia huiusmodi facere: quia status religionis non dat eis potestatem huiusmodi faciendi. Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant, vel ordinariam iurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt iurisdictionis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis habetur, quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi, non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad secundum dicendum, quod illud etiam statutum Niceni Concilij præcipit, vt monachi non vsurpent sibi ex hoc quod sunt monachi, potestatem huiusmodi actus exercendi: non autem prohibet quin ista possint eis committi.

Ad tertium dicendum, quod ista duo se non compatiuntur, scilicet quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, & monasticam regulam in monasterio seruet. Per hoc tamen non excluditur, quin monachi, & alij religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, cui ordinariam curam habent & præcipue illi, quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ: vt infra * dicetur.

* q. 188. art. 4. 895 inf. q. 188 a. 2. ad 2. & op. 19. ca 11. & Rom. 16. co. 1. fin. & 2 Timoth. 2. col. 2.

Art. 2. Vtrum religiosis liceat secularia negotia tractare?

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod religiosis non liceat secularia negotia tractare. Dicitur enim in † prædicto decreto Bonifacij Papæ, quod B. Benedictus eos secularium negotiorum edixit expertes fore: quod quidem Apostolicis documentis, & omnium sanctorum Patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus, magnopere imperatur, secundum illud 2. ad Tim. 2. Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis. Sed omnibus religiosis imminet, quod militent Deo. Ergo non licet eis secularia negotia exercere.

† a. præc. 16. q. 1. c. Sũt nonnulli. Rubrica & c. 1. ex. tra: ne clerici vel monachi. *gl. inter. lin.

¶ 2. Præterea, Primæ ad Thess. 4. dicit Apost. Operam detis vt quieti sitis, & vt negotium vestrum agatis. * gloss. Dimissis alienis, quod vobis vtile est in emendationem vitæ. Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent secularia negotia exercere.

¶ 3. Præterea, Super illud Matth. 11. Ecce qui mol-

mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt; dicit * Hieron. Ex hoc ostenditur rigidam vitam,& austeram prædicationem, vitare debere aulas regum, & molliũ hominum palatia declinare. Sed necessitas secularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia secularia pertractare. *In hoc loco, to. 9.*

SED contra est, quod Apost. dicit ad Rom. vlt. Commendo vobis Phæben sororem nostram Et postea subdit. Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, status religionis est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam. Ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio: secundario autem dilectio proximi. Et ideo religiosi præcipue & propter se debent intendere ad hoc, quod Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex charitate agere debent, secundum illud ad Gal. 6. Alter alterius onera portate,& sic adimplebitis legẽ Christi: quia & in hoc ipso quod proximis seruiunt propter Deum, dilectioni diuinæ obsequuntur. Vnde dicitur Iac. 1. Religio munda,& immaculata apud Deum, & Patrem, hæc est, visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum. Gl. * id est, Sucurrere eis qui carent præsidio, in tempore necessitatis. Est ergo dicendum, quod causa cupiditatis secularia negotia gerere, nec monachis, nec clericis licet. Causa vero charitatis se negotiis secularibus cum debita moderatione ingerere possunt secundum superioris licentiam, in ministrando,& dirigendo. Vnde dicitur in Decret. * distinct. 88. Decreuit sancta synodus, nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis secularibus se immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut si forte episcopus ciuitatis ecclesiasticarum rerum solicitudinem eum habere præcipiat. Eadem autem ratio est de religiosis, & clericis, quia vtrisque similiter negotia secularia interdicuntur, vt * dictum est. *q. præc. a. 2 & 7.* *glo. inter. ibid.* *est c. 1. in ordine.* *In eo art.*

Ad primum ergo dicendum, quod monachis interdicitur secularia negotia tractare, propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad secundum dicendum, quod non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis secularibus immisceat.

Ad tertium dicendum, quod frequentare palatia Regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis: sed ea adire propter pias cau-

sas

fas eis competit. Vnde dicitur 4. Reg. 4. quod Helisæus dixit ad mulierem, Numquid habes negotium, & vis vt loquar Regi, vel principi militiæ? Similiter etiam conuenit religiosis adire Regum palatia ad eos arguendos, vel dirigendos, sicut Ioannes Baptista arguebat Herodem, vt dicitur Matth. 14.

896 *Art. 3. Verum religiosi manibus operari teneantur?*

3. d. s. 17. q. 3. ar. 1. qu. 4. & quo. 9. ar. 4. & op. 19. cap. 4. co. 7. & 1. 17. ad 1

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab obseruantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundum illud 1. ad Thess. 4. Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis. Vnde & Augustin. * in lib. de operibus monachorum dicit. Cæterum quis ferat homines contumaces (id est religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur) saluberrimis Apostoli monitis resistentes: non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicari? Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

* cap. 30 parum à princ. t. 3. † Est Augustin. in li. de op. r.bus monach. c. 1. & 2. t. 3. * Ead. lib. c. 2. in fin. † cap. 3. in princ.

¶ 2. Præterea, 2. ad Thess. 3. super illud. Si quis non vult operari, nec manducet, dicit † gloss. Dicunt quidam de operibus spiritalibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ, vel opifices laborant. Et * infra. Sed superfluo conantur & sibi & cæteris caliginem obducere, ut quod vtiliter charitas monet, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere. Et † infra. Vult seruos Dei corporalia opera operari vnde viuant. Sed præcipue religiosi serui Dei nominantur, vtpote se totaliter diuino seruitio mancipantes: sicut patet per Dionysium 6. * cap. Eccles. hierar. Ergo videtur, quod teneantur manibus operari.

p. 1. non procul à fin. † c. 17. in pr. to. 3.

¶ 3. Præterea, August. † dicit in lib. de Operibus monach. Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus, inquiunt, vacamus, & Psalmis, & lectioni, & verbo Dei. Sed quod per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primo de oratione dicit. Citius exauditur vna obedientis oratio, quam decem millia contemptoris: illos contemptores intelligens, & indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo de diuinis laudibus, subdit. Cantica vero diuina cantare etiam manibus operantes facile possunt. Tertio † subiungit de lectione. Qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inueniunt quod præcipit Apostolus? Quæ est ergo ista peruersitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quarto * subiungit de prædicatione, Si autem alicui sermo erogandus est, & ita occupatur,

* to. c. 17. parum à princ. † Ibi. circ. fin. * lib. de oper. monach. c. 18 in pr. t. 3.

tur, vt manibus operari non vacet, nunquid hoc omnes in monasterio possunt? Quãdo ergo nõ omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt? quamquam & si omnes possent, vicissim facere deberent, non solum vt cæteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit, vt multis audientibus vnus loquatur. Ergo videtur quod religiosi non debeant cessare ab opere manuali, propter huiusmodi spiritualia opera, quibus vacant.

¶ 4. Præterea, Lucæ 12. super illud, Vendite quæ possidetis, &c. dicit * gloss. Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras: vt omnibus vestris semel pro domino spretis, postea labore manuum vestrarum operemini, vnde viuatis, vel eleemosynam faciatis. Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere. Ergo videtur, quod etiam eorum sit de labore manuum suarum viuere, & eleemosynas facere. ** est gloss. ord n. ex Aug. de oper. monach. c. 3. tom. 3.*

¶ 5. Præterea, Religiosi præcipue videntur teneri Apostolorum vitam imitari: quia statum perfectionis profitentur. Sed Apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud 1. ad Cor. 4. c. Laboramus operantes manibus nostris. Ergo videtur, quod religiosi teneantur manibus operari.

SED contra, Ad præcepta obseruanda, quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi, & seculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, vt patet secundæ ad Thess. 3. Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, &c. Fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut & 1. ad Corinth 7. Si quis frater vxorem habet infidelem, &c. Et ibidem dicitur, Si quis non vult operari, nec manducet. Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari, quam seculares.

RESPONDEO dicendum, quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem & principaliter ad victum quærendum. Vnde & primo homini dictum est, In sudore vultus tui vesceris pane tuo. Et in Psal. 127. Labores manuum tuarum quia manducabis, &c. Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur. Vnde dicitur Eccl. 33. Mitte seruum tuum in operationem, ne vacet: multam enim malitiam docuit otiositas. Tertio ordinatur ad concupiscentiæ refrænationem, in quantum per hoc maceratur corpus. Vnde 2. ad Corinth. 6. dicitur, In laboribus, in ieiuniis, in vigiliis, in castitate. Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas. Vnde dicitur

tur ad Ephes.4. Qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret, operando manibus suis, quod bonum est, vt habeat vnde tribuat necessitatem patienti. Secundum ergo, quod labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarium ad talem finem. Quod enim ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet, vt scilicet intantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde vnde viuere possit, tenetur manibus operari, cuiuscumque sit conditionis. Et hoc significant verba Apostoli dicentis, Qui non vult operari, nec manducet. Quasi diceret, Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus: qua tenetur ad manducandum. Vnde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent alias vnde licite viuere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Vnde & Apostolus non inuenitur opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem præcipit Apostolus opus manuale ad euitandum furtum, vt patet ad Ephesios. 4. Qui furabatur, iam non furetur: magis autem laboret, operando manibus suis. Secundo, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum. Vnde dicit primæ ad Thessalon.4. Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, & vt honeste ambuletis ad eos qui foris sunt. Tertio, ad euitanda turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt. Vnde secundæ ad Thessalon.3. dicit, Cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audiuimus enim inter vos quosdam ambulantes inquiete, nihil
*glos.or. ibid. operantes, curiose agentes: * gloss. qui fœda cura necessaria sibi prouident. His autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus, & obsecramus, vt cum silentio
*in proœmio l.2. ad Gala. tom 9. operantes suum panem manducent. Vnde * Hieron. dicit super epist. ad Galat. quod Apostolus hoc dixit non tam officio docentis, quam vitio gentis. Sciendum tamen, quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucrantur, siue manibus, siue pedibus, siue lingua fiant. Vigiles enim & cursores, & alij huiusmodi, de suo labore viuentes intelliguntur de operibus manuum viuere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licite potest lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad

otium

otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum: quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale. Maceratur enim caro per ieiunia & vigilias, & otium tollitur per meditationes sacrarum scripturarum, & laudes diuinas. Vnde super illud Psalm 118. Defecerunt oculi mei in eloquium tuum, * dicit gloss. *Ps. 118.*
Non est otiosus qui verbo Dei tantum studet: nec *in gl. ord.*
pluris est, qui extra operatur, quam qui studium co- *ex Aug.*
gnoscendæ veritatis exercet. Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec seculares, nisi forte ad hoc per statuta sui ordinis obligentur: sicut Hieron. * dicit in epist. ad Rusticum *cir. med.*
monachum, AEgyptiorum monasteria hunc morem *illius: in*
tenent, vt nullum absque operis labore suscipiant, non *cipit, N. l*
tam propter victus necessitatem, quam propter animæ *Christia-*
salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus mens. *no fal-*
In quantum vero opus manuale ordinatur ad eleemo- *cius, t. 1.*
synas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti, nisi forte in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, & non posset alias habere vnde pauperibus subueniret: in quo casu obligarentur similiter religiosi & seculares ad opera manualia exequenda.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de iure naturali. Vnde super illud secundæ ad Thessalon. tertio, Vt subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante: dicit * glossa, Aliter quam ordo naturæ exi- *gl interl.*
git. Loquitur autem de his, qui ab opere manuali *ibid.*
cessabant. Vnde & natura manus homini dedit loco armorum & tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, vt scilicet per manus hæc & alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet, quod communiter ad hoc præceptum tenentur, & religiosi & seculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur: quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit quod vnus vacet vni officio, alius alij: puta quod quidam sint opifices, quidam agricolæ, quidam iudices, quidam doctores, & sic de aliis: secundum illud Apostoli primæ ad Corinth. 12. Si totum corpus, oculus, vbi auditus? & si totum auditus, vbi odoratus? &c.

Ad secundum dicendum, quod glossa illa sumitur *c. 17. in*
ab * Augustino in libro de operibus monachorum, *argum.*

in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum seruis Dei, manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit Matthæi sexto, Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis. Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosis, manibus operandi, si habent aliunde vnde viuere possint. Quod
cap.3.in prin. t.3. patet per hoc quod subdit *, Vult seruos Dei corporaliter operari, vnde viuant. Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad seculares. Quod patet ex duobus. Primo quidem, ex ipso modo loquendi, quo Apostolus vtitur, dicens, Vt subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate. Fratres enim omnes Christianos vocat. Nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ. Secundo, quia religiosi non tenentur ad alia, quam seculares, nisi propter regulæ professionem. Et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi, quam seculares.

c.17. l. de operibus monach. tom.3. Ad tertium dicendum, quod omnibus illis operibus spiritualibus, quæ ibi tangit * August. potest aliquis vacare dupliciter. Vno modo, quasi deseruiens vtilitati communi. Alio modo, quasi insistens vtilitati priuatæ. Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publice vacant, excusantur per huiusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione. Primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa huiusmodi opera. Secundo, quia huiusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum vtilitati deseruiunt. Illi vero qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi priuatis vacant, non oportet quod per huiusmodi opera à manualibus operibus abstrahantur, nec etiam sit eis debitum, vt de
c.17. paru̅m à pr. stipendiis fidelium viuant. Et de talibus loquitur * Augustin. Quod enim dicit, Cantica diuina decantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant: manifestum est, quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant: sed intelligitur de his qui Psalmos, vel Hymnos
c.18.in prine. dicunt, quasi priuatas orationes. Similiter quod dicit de lectione & de oratione, referendum est ad orationes & lectiones priuatas, quas etiam laici interdum faciunt: non autem ad illos, qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Vnde non dicit, Qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni: sed qui dicunt se vacare lectioni. Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ fit publice ad populum, sed quæ specialiter fit ad

vnum

vnum vel ad paucos, per modum priuatæ admonitionis. Vnde signanter dicit, Si alicui sermo erogandus est. Nam sicut * glos. dicit 1. ad Corin. 2. Sermo est qui priuatim fit: prædicatio, quæ fit in communi. *gl. interl. super id: Sermo meus & prædicatio meus. in cor. 2.*

Ad quartum dicendum, quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando alias non habent vnde viuant, vel vnde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto: non autem aliter, vt dictum est *. Et secundum hoc loquitur glossa inducta.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod Apostoli manibus laborauerint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum inuenire non poterant. Vnde super illud 1. ad Cor. 4. Laboramus operantes manibus nostris, dicit gloss. Quia nemo dat nobis: supererogationis autem, vt patet per illud quod habetur 1. ad Cor. 9. vbi dicit Apostolus, quod non est vsus potestate, quam habebat viuendi de Euangelio. Hac autem supererogatione vtebatur Apostolus tribus de causis. Primo quidem, vt occasionem prædicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia prædicabant. Vnde dicit 2. ad Corinth. 11. Quod autem facio & faciam, vt amputem eorum occasionem, &c. Secundo, ad euitandum grauamen eorum, quibus prædicabat: vnde dicit 2. ad Corint. 12. Quid minus habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non grauaui vos? Tertio, ad dandum exemplum operandi otiosis. Vnde 2. ad Thess. 3. dicit, Nocte & die operantes, vt formam daremus vobis ad imitandum nos. Quod tamen Apostolus non faciebat in locis, in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, vt August. * dicit in lib. de operibus monach. Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes: vnde nec alij Apostoli manibus operabantur. *gloss. interlin. ibid.* *c. 18. & 34*

Art. 4. *Vtrum religiosis liceat de eleemosynis viuere?* 897 *Opusc. 18. art. 7.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat de eleemosynis viuere. Apostolus enim 1. ad Timoth. 5. præcipit, vt viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non viuant de eleemosynis Ecclesiæ, vt Ecclesia sufficiat illis, quæ vere viduæ sunt. Et * Hieronymus dicit ad Damasum Papam, quod qui bonis parentum & opibus sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium profecto committunt. Et per abusionem talium iudicium sibi manducant & bibunt. Sed religiosi possunt *habetur 1. q. 2. c. Clericos. & 16. q. 1. c. Quoniam.*

de labore manuum sustentari, si sint validi. Ergo videtur quod peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

¶ 2. Præterea, Viuere de sumptibus fidelium, est merces deputata prædicantibus Euangelium pro suo labore vel opere, secundum illud Matth. 10. Dignus est operarius cibo suo. Sed prædicare Euangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad prælatos, qui sunt Pastores & Doctores. Ergo religiosi non possunt licite viuere de eleemosynis fidelium.

¶ 3. Præterea, Religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas, quam accipere. Dicitur enim Act. 20. Beatius magis est dare, quam accipere. Ergo non debent de eleemosynis viuere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

¶ 4. Præterea, Ad religiosos pertinet impedimenta virtutis, & occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, & impedit virtutis actum. Vnde super illud secundæ ad Thessalonicenses vltimo, Vt nosmetipsos formam
Est gl. or. daremus vobis, dicit * gloss. Qui frequenter ad alie-
ex Aml. nam mensam conuenit, otio deditus, aduletur neces-
ibid. t. 5. se est, pascenti se. Dicitur etiam Exod. 23. Nec accipies munera, quæ excæcant prudentes, & subuertunt verba iustorum. Et prouerb. 22. dicitur, Qui accipit mutuum, seruus est fœnerantis: quod est religioni contrarium. Vnde super illud secundæ ad Thessalon. vltimo, Vt nosmetipsos formam daremus, &c. dicit
gl. or. ibi. gloss.* Religio nostra ad libertatem homines aduocat. Ergo videtur, quod religiosi non debeant de eleemosynis viuere.

¶ 5. Præterea, Religiosi præcipue tenentur imitari Apostolorum perfectionem. Vnde Apost. dicit ad Phil. 3. Quicunque perfecti sumus, hoc sentiamus. Sed Apostolus nolebat viuere de sumptibus fidelium, vt occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit 2. ad Cor. 11. Et ne scandalum poneretur infirmis, vt patet 1. ad Cor. 9. Ergo videtur, quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere, ne de eleemosynis vi-
c. 28. in uant. Vnde & Aug. dicit in lib. de * operib. monachor.
fi. t. 3. Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur & infirmis offendiculum ponitur: & ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustam & arctam viam regnum Dei quærere.

lib. 2. c. 3 SED contra est, quod sicut * Gregor. dicit in 2.
cir. med. Dialogorum, B. Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quæ à Romano monacho ministrabantur,

tur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat: & tamen validus corpore existens non legitur de labore manuum quæsiuisse victum. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis viuere.

RESPONDEO dicendum, quod vnicuique licet viuere de eo quod suum est, vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicuius ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi & clerici, quorum monasteriis vel Ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis viuere licite, absque hoc quod manibus laborent: & tamen certum est eos de eleemosyna viuere. Vnde & similiter si aliqua mobilia religiosis à fidelibus conferantur, possunt de eis licite viuere. Stultum est enim dicere, quod aliquis in eleemosynam posit accipere magnas possessiones, non autem panem vel paruam pecuniam. Sed quia huiusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc, quod liberius religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes qui temporalia subministrant, redderetur eis vsus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosis desisterent: quia sic quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Vno modo, propter necessitatem, quæ facit omnia communia, vt * Ambrosius *ex serm.* dicit. Ideo si religiosi necessitatem patiantur, licite *81. coll. gi* possunt de eleemosynis viuere: quæ quidem necessi- *videtur,* tas potest esse triplicter. Primo quidem propter *tom 3.* corporis infirmitatem, ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quærere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat. Vnde * Augustinus dicit in li- *cap. 17. à* bro de Operibus monachorum, quod bona opera fi- *med. t. 3.* delium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent illis seruis Dei, qui manibus operantur, vt horæ quibus ad erudiendum animum ita vacatur, vt illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate. Tertio, propter pristinam conuersationem eorum qui non consueuerant manibus laborare. Vnde * Augustinus dicit in lib. de Operibus monachorum, *c. 21. circa* quod si habebant aliquid in seculo, quo facile sine *princ. t. 3.* opificio sustentarent istam vitam, quod conuersi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, & credenda est eorum infirmitas & ferenda. Solent enim tales delicatius educati laborem operum corporalium sustinere non posse. Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, siue sit aliquid temporale,

siue spirituale: secundum illud 1. ad Corinth. 9. Si nos vobis spiritualia seminauimus, magnum est, si carnalia vestra metamus? Et secundum hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis viuere, quasi sibi debitis. Primo quidem, si prædicent auctoritate prælatorum. Secundo si sint ministri altaris: quia vt dicitur 1. ad Corinth. 9. Qui altari deseruiunt, cum altari participant. Ita & Dominus ordinauit his, qui Euangelium annuntiant, de Euangelio viuere. Vnde & Augustinus dicit in libro de * Operibus monachorum, Si Euangelistæ sunt, fateor, habent potestatem viuendi de sumptibus fidelium: si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vendicant potestatem. Et hoc ideo, quia sacrificium altaris vbicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertio, si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem vtilitatem totius Ecclesiæ. Vnde Hieronymus dicit contra Vigilant. * Hæc in Iudæa vsque hodie perseuerat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, vt qui in lege Domini meditantur die ac nocte, & partem non habent in terra nisi solum Deum, Synagogarum, & totius orbis foueantur ministeriis. Quarto, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt viuere. Vnde August. dicit * in libro de operibus monachorum, quod illi qui relicta vel distributa, siue ampla, siue qualicumque opulenta facultate, inter pauperes Christi pia & salubri humilitate numerari voluerunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communis & fraterna charitas debet, qui laudabiliter agunt, si manibus operentur. Quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? Nec attendendum est, vt ibidem subditur *, in quibus monasteriis, vel in quo loco, indigentibus fratribus quisque id quod habebat impenderit: omnium enim Christianorum vna respublica est. Si vero aliqui sint religiosi, qui absque necessitate & vtilitate, quam afferant, velint otiosi de eleemosynis, quæ dantur pauperibus, viuere, hoc est eis illicitum. Vnde August. dicit * in libro de operib. monachorum, Plerumque ad hanc professionem seruitutis Dei, & ex conditione seruili aliqui veniunt, & ex vita rusticana, & opificum exercitatione, & plebeio labore, de quibus non apparet vtrum ex proposito seruitutis Dei venerint, an vitam inopem & laboriosam fugientes, vacui pasci, atque vestiri voluerint, & insuper honorari ab eis, à quibus contemni, conterique consueuerant. Tales ergo se, quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare

c. 21. in princ. t. 3.

Int. med. & fin. incipit, Multa in orbe, tom. 2.

cap. 25. à med. t. 3.

ante fin. c. 25.

c. 22. in princ. t. 3.

sare non possunt: præteritæ quippe vitæ consuetudine conuincuntur. Et postea * subdit, Si nolunt operari, non manducent. Neque enim propterea ad pietatem diuites humiliantur, vt pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet, vt in ea vita, vbi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi; & quo veniunt relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati. *c. 25. non procul à fi. n. 1. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subueniri. Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad secundum dicendum, quod prælatis competit prædicatio ex officio: religiosis autem potest competere ex commissione. Et ita cum laborant in agro dominico, possunt exinde viuere, secundum illud 2. ad Tim. 2. Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere. Vbi dicit * gloss. id est, prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum. Possunt etiam de Euangeliis viuere, qui prædicatoribus ministrant. Vnde super illud ad Rom. 15. Si spiritualium eorum participes facti sunt Gentiles, debent & in carnalibus ministrare eis: dicit * gloss. scilicet Iudæis, qui miserunt prædicatores ab Hierosolymis. Sunt & aliæ causæ, ex quibus alicui debetur, vt de sumptibus fidelium viuat, vt * dictum est. *gl. ord. ib.* *gl. ord. ib.* *in co. art.*

Ad tertium dicendum, quod cæteris paribus, dare est perfectius quam accipere: & tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, & modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est quam dare aliqua particulariter pauperibus, vt ex * supra dictis patet. *q. 186. a. 3. ad 6.*

Ad quartum dicendum, quod accipere munera ad diuitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque vtilitate & necessitate, præstat occasionem peccati: quod non habet locum in religiosis, vt ex * supra dictis patet. *in co. art.*

Ad quintum dicendum, quod quando apparet manifesta necessitas & vtilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis viuant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi: more Pharisæorum, quorum scandalum contemnendum Dominus docet Matth. 15. Sed si non esset euidens necessitas & vtilitas, posset exinde generari scandalum infirmis: quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his, qui facultatibus communibus otiose vtuntur.

898 Art. 5. *Vtrum religiosis liceat mendicare?*

3. cont. c. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod religio-
135. &. sis non liceat mendicare. Dicit enim August. in lib.
4. & 5. & de Operibus monach. * Tam multos hypocritas sub
quol. 7. a. habitu monachorum vsquequaque dispersit callidissi-
18. ad 7. mus hostis circumeuntes prouincias: & postea subdit,
& ep 17. Omnes petunt, omnes exigunt, aut sumptus lucrosæ
c. 14 15. egestatis, aut simulatæ precium sanctitatis. Ergo vide-
& 16. op. tur, quod vita religiosorum mendicantium sit repro-
19. c. 7. banda.

* c. 28. ¶ 2. Præterea, Primæ ad Thessal. 4. dicitur, Opera-
ant. mea. mini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, & vt
tom. 3. honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, & nullius ali-
† gl. ord. quid desideretis: vbi dicit † gloss. Ideo opus agendum
ibid. ex est, & non otiandum, quia & honestum est, & quasi
August. lux ad Infideles. Et non desiderabitis rem alterius, ne-
de operib. dum rogetis vel tollatis aliquid. Et 2. ad Thess. 3. super
monac. illud, Si quis non vult operari, &c. dicit * gloss. Vult
* ibidem. seruos Dei corporaliter operari, vt habeant vnde vi-
uant, vt non compellantur egestate necessaria petere. Sed hoc est mendicare. Ergo videtur, quod illicitum sit prætermisso opere manuali mendicare.

¶ 3. Præterea, Illud quod est in lege prohibitum & iustitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege diuina. Dicitur enim Deut. 15. Omnino indigens & mendicus non erit inter vos. Et in Psalm. 36. Non vidi iustum derelictum, nec semen eius quærens panem. Secundum etiam iura
l. 11 tit. ciuilia punitur validus mendicans *, vt habetur Codi-
25. ce de Validis mendicantibus. Ergo non competit reli-
giosis mendicare.

l. 2. c. 15. ¶ 4. Præterea, Verecundia est de turpi actu, vt †
* Ambr. Damasc. dicit. Sed * Ambr. dicit in lib. de Officiis, quod
l. 1. c. 30. verecundia petendi ingenuos prodit natales. Ergo
nō procul mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

à fin. t. 1. ¶ 5. Præterea, Maxime de eleemosynis viuere competit prædicantibus Euangelium, secundum Do-
art. præc. mini statutum, vt supra dictum est *. Eis tamen non competit mendicare: quia super illud 2. ad Timoth. 2.
gloss. ord. Laborantem agricolam, &c. dicit † gloss. Vult Apostо-
super il lus quod Euangelista intelligat quod necessaria sume-
lud, De re ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed
fructibus potestas. Ergo videtur, quod religiosis non competat
percipere. mendicare.

† est gloss. SED contra, Religiosis competit viuere ad imita-
ordin. ex tionem Christi. Sed Christus mendicauit, secundum
Cassiod. illud Psalm. 39. Ego autem mendicus sum & pauper,
hoc loco. vbi dicit * gloss. Hoc dixit Christus de se ex forma

ser

serui. Et infra, Mendicus est qui ab alio petit : & pauper qui sibi non sufficit. Et in alio Psal. 69. Ego egenus & pauper sum : vbi dicit * gloss. Egenus, id est petens : & pauper* id est, insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo. Et Hier. dicit in quadam epistola. Caue ne Domino tuo mendicante (scilicet Christo) alienas diuitias congeras. Ergo conueniens est religiosis mendicare. *gl. interl. ex Cassio. ibid.*

RESPONDEO dicendum, quod circa mendicationem duo possunt considerari. Vnum quidem, ex parte actus ipsius mendicationis, quæ habet sibi quandam abiectionem coaiunctam. Illi enim videntur abiectissimi inter homines esse, qui non solum sunt pauperes, sed in tantum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere. Et secundum hoc causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant, sicut & alia assumunt, quæ ad abiectionem quandam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas, quæ est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt, ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea, quæ multum abiecta videntur. Et ideo dicitur in * Decret. de pœnitent. dist, 2. Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, & ministeriis indignioribus tradat, ita namque arrogantiæ & humanæ gloriæ vitium curari poterit. Vnde † Hier. in epist. ad Oceanum, commendat Fabiolam de hoc quod optabat, vt suis diuitiis pariter effusis, pro Christo stipem acciperet. Quod etiam beatus Alexius perficit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam à seruis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur in Vitis Patrum, quod gratias egit de hoc quod necessitate cogente oportuit eum eleemosynam petere. Vnde & in pœnitentiam pro grauibus culpis iniungitur aliquibus, vt peregrinentur mendicantes. Sed quia humilitas, sicut & cæteræ virtutes, absque discretione esse non debet : ideo oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, vt ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cuiuscumque alterius indecentis. Alio modo potest considerari mendicitas ex parte eius, quod quis mendicando acquirit : & sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci. Vno modo, ex cupiditate habendi diuitias, vel victum otiose, & talis mendicitas est illicita. Alio modo, ex necessitate, vel vtilitate. Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest *c. Si quis semel. inter me. & fin. il lius, incipit, Plures anni sunt, t. 1.*

aliunde habere, vnde viuat, nisi mendicet. Ex vtilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid vtile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest: sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis vel Ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus, quæ vergunt in vtilitatem communem: sicut scholares, vt possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita, sicut secularibus, ita religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

citata in arg. 2. Ad secundum dicendum, quod prima* glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, vt patet ex verbis Apostoli: alia autem glossa loquitur de illis, qui absque omni vtilitate quam faciunt, necessaria petunt, vt otiosi viuant. Non autem otiose viuit, qui qualitercumque vtiliter viuit.

Ad tertium dicendum, quod ex illo præcepto legis diuinæ non prohibetur alicui mendicare. Sed prohibetur diuitibus, ne tam tenaces sint, vt propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem ciuilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter vtilitatem vel necessitatem mendicant.

Ad quartum dicendum, quod duplex est turpitudo: vna inhonestatis, alia exterioris defectus: sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam: sed ad humilitatem pertinere potest, vt* dictum est. *in co. ar.*

Ad quintum dicendum, quod prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant. Si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem humilitatem pertinet.

899 Art. 6. *Vtrum liceat religiosis vilioribus vestibus vti, quam cæteri vtuntur?*

Opusc. 19. c. 8. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non liceat religiosis, vilioribus vestibus vti, quam cæteris: quia secundum Apostolum 1. ad Thessal. vlt. Ab omni specie mala abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciē mali. Dicit enim Dominus Mat. 7. Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ouium. Et super illud Apoc. 6. Ecce equus pallidus, &c. dicit* gl. Videns diabolus nec per apertas tribulationes nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinēt naturam & rufi equi, & nigri, peruertendo fidem. Ergo videtur, quod religiosi non debeant vilibus vestibus vti.

gl. or. ib. *Post me. op. incip. Petis à me Nepotiane. c. 1*

¶ 2. Præterea*, Hieronymus dicit ad Nepotianum,

num: Vestes pullas (id est nigras,) æque deuita vt candidas. Ornatus vt sordes pari modo fugiendi sunt: quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. Ergo videtur, quod cum inanis gloria sit grauius peccatum quam deliciarum vsus, quod religiosi qui debent ad perfectionem tendere, magis debent vitare vestes viles, quam pretiosas.

¶ 3. Præterea, Religiosi maxime intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est vtendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ signis. Dicit enim Dominus Matt. 6. Cum ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritæ, tristes. Et postea subdit, Tu autem cum ieiunas, vnge caput tuum, & faciem tuam laua. Quod exponens * Aug. in lib. de sermone Domini in monte, dicit, In hoc capitulo maxime aduertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam, & eo periculosiorem, quo sub nomine seruitutis Dei decipit. Ergo videtur, quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui. *l. 2. c. 19. in med. tom. 4.*

SED contra est, quod ad Heb. 11. Apostolus dicit, Circuierunt in melotis, in pellibus caprinis. gloss. * vt Helias & alij. Et in † Decret. 21. quæst. 4. dicitur. Si inuenti fuerint deridentes eos, qui vilibus & religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri aut vili veste conuersabatur. *gl. interl. ibid.* *† 21. q. 4. c. Omnis iactura. in med.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut * Augustinus dicit in 3. de Doctrina Christiana, in omnibus exterioribus rebus non vsus rerum, sed libido vtentis in culpa est. Ad quam discernendam attendendum est quod habitus vilis & incultus dupliciter potest considerari. Vno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel status humani: quia vt dicitur Ecclesiast. decimonono, Amictus hominis enuntiat de illo. Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiæ. Vnde & homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus vti, sicut è conuerso in tempore solemnitatis & gaudij vtuntur cultioribus vestimentis. Vnde & pœnitentes vilibus vestibus vtuntur, vt patet Ionæ tertio de Rege, qui indutus est sacco: & 3. Regum 21. de Achab, qui operuit cilicio carnem suam. Quandoque vero est signum contemptus diuitiarum & mundani fastus. Vnde * Hieronymus dicit ad Rusticum monachum, Sordidæ vestes, candidæ mentis indicia sunt: vilis tunica contemptum seculi probat; ita duntaxat ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant. Et secundum *l. 3. c. 12. tom. 3.* *De viuendi forma: inter pr. & med. tom. 1.*

vtrumque horum competit religiosis vilitas vestium: quia religio est status pœnitentiæ & contemptus mundanæ gloriæ. Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria. Vno modo, ad sui humiliationem. Sicut enim ex splendore vestium animus hominis eleuatur, ita ex humilitate vestium humiliatur. Vnde de Achab, qui carnem suam cilicio induit, dixit Dominus ad Heliam, Nonne vidisti Achab humiliatum coram me? vt habetur 3. Regum 21. Alio modo, propter exemplum aliorum. Vnde super illud Matthæi tertio, Habebat vestimentum de pilis camelorum, &c. dicit glossa*, Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. Tertio modo, propter inanem gloriam: sicut* Augustin. dicit, quod in ipsis sordibus luctuosis potest esse iactantia. Duobus ergo primis modis laudabile est abiectis vestibus vti; tertio vero modo, est vitiosum. Alio autem modo potest considerari habitus vilis & incultus, secundum quod procedit ex auaritia, vel ex negligentia: & sic etiam ad vitium pertinet.

gl. or. ib. ex Hier.
** lib. 2. de ser. Dom. in mõte, cap. 19. à med. to. 4*

Ad primum ergo dicendum, quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, imo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde est quod mali sub vtilitate vestium suam malitiam occultant. Vnde * Aug. dicit in lib. de sermone Domini in monte, quod non ideo debent oues odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi.

li. 2. c. 38. cir. med. tom. 4.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus, quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quod secundum doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam. Quod præcipue contingit quando aliquis aliquid nouum facit. Vnde * Chrys. dicit super Matth. Orans nihil nouum faciat quod adspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo; quia scilicet ex ipsa nouitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis nouitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est. Potest enim & bene & male fieri. Vnde * August. dicit in lib. de serm. Domini in monte, quod qui in professione Christianitatis inusitato squalore ac sordibus intẽtos in se oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur: cæteris eius operibus potest cognosci vtrum hoc contemptu superflui cultus, an ambitione aliqua faciat. Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem

ho 19. in Matth. à me. to. 2.
l. 2. c. 19. à me. c. 4.

defe

deferunt, quasi signum suæ professionis, qua contemptum mundi profitentur.

QVAESTIO CLXXXVIII.
De Religionum varietate, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de differentia religionum.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum sint diuersæ religiones, vel vna tantum?

¶ Secundo, vtrum aliqua religio institui possit ad opera vitæ actiuæ?

¶ Tertio, vtrum aliqua religio possit ordinari ad militandum?

¶ Quarto, vtrum possit institui aliqua religio ad prædicandum, & huiusmodi opera exercenda?

¶ Quinto, vtrum possit aliqua religio institui ad studium scientiæ?

¶ Sexto, vtrum religio quæ ordinatur ad vitam contemplatiuam, sit potior ea, quæ ordinatur ad vitam actiuam?

¶ Septimo, vtrum habere aliquid in communi, diminuat de perfectione religionis? 900

¶ Octauo, vtrum religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viuentium? *inf. a. 6. cor.*

Art. 1. *Vtrum sit tantum vna religio?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non sit nisi vna tantum religio. In eo enim quod totaliter & perfecte habetur, diuersitas esse non potest: propter quod non potest esse nisi vnum primum summum bonum, vt in * primo habitum est. Sed sicut † Greg. dicit super Ezechielem, Cum quis omne quod habet omne quod viuit, omne quod sapit, omnipotenti Deo vouerit, holocaustum est; sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur, quod religiones non sunt multæ, sed vna tantum.

Marg.: * q. 6. a. 2. 3. & 4. † ho. 20. inter me. & fi.

¶ 2. Præterea, Ea quæ in essentialibus conueniunt, non diuersificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, vt * supra habitum est. Ergo videtur, quod ipsæ religiones specie non diuersificentur, sed solum per accidens.

Marg.: * q. 186. a. 6 & 7.

¶ 3. Præterea, Status perfectionis conuenit & religiosis & Episcopis, vt † supra habitum est. Sed episcopatus non diuersificatur specie, sed est vnus vbicumque fuerit. Vnde * Hieron. dicit ad Euagrium, Vbicumque fuerit Episcopus, siue Romæ, siue Eugubij, siue Constantinopoli, siue Rhegij, eiusdem meriti,

Marg.: † q. 184. a. 5. & 7. * Refertur di. 94. c. 24. legimus à me. † Ex Hiero. in ep. ad Euagrium, à me. illius incipit, Legimus in Esai. tom. 2.

eiusdem

eiusdem est & sacerdotij. Ergo pari ratione vna sola est religio.

¶ 4. Præterea, Ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diuersitate religionum videtur quædam confusio posse induci in populo Christiano, vt quædam decretalis † dicit. Ergo videtur, quod non debeant esse diuersæ religiones.

† *in dec. l.3.ti.36. & est de religiosis domibus, c.9.*

SED contra est, quod in Ps 44. scribitur ad ornatum reginæ pertinere, quod sit circumamicta varietate.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex * supradictis patet, status religionis est quoddam exercitium, quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diuersa charitatis opera, quibus homo vacare potest: sunt etiam diuersi modi exercitiorum. Et ideo religiones distingui possunt dupliciter. Vno modo, secundum diuersitatem eorum, ad quæ ordinantur: sicut si vna religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, & alia ad visitandos, vel redimendos captiuos. Alio modo potest esse diuersitas religionum secundum diuersitatem exercitiorum: puta, quod in vna religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, aut per aliquid aliud huiusmodi. Sed quia finis est potissimum in vnoquoque, maior est religionum diuersitas, quæ attenditur secundum diuersos fines, ad quos religiones ordinantur, quam quæ attenditur secundum diuersa exercitia.

**q. præ. a. 2. & q. 186. a. 7.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est commune in omni religione, quod aliquis totaliter se debet præbere ad seruiendum Deo. Vnde ex hac parte non est diuersitas inter religiones, vt scilicet in vna religione aliquis retineat aliquid sui, & in alia aliud. Est autem diuersitas secundum diuersa, in quibus homo Deo seruire potest, & secundum quod ad hoc homo se potest diuersimode disponere.

Ad secundum dicendum, quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia ad quæ omnia alia reducuntur, vt supra dictum est *. Ad obseruandum autem vnumquodque eorum, diuersimode aliquis se disponere potest: puta ad votum continentiæ seruandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, & per multa alia huiusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diuersitatem religionis, tum propter diuersas dispositiones, tum etiam propter diuersos fines, vt ex supra dictis patet *.

q. 186. a. 7. ad 2.

ibid.

Ad

Ad tertium dicendum, quod in his quæ ad perfectionem pertinent, Episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, vt supra dictum est *. Agens autem etiam in naturalibus quanto est superius, tanto est magis vnum: ea vero quæ patiuntur, sunt diuersa. Vnde rationabiliter est vnus episcopalis status, religiones vero diuersæ.

Ad quartum dicendum, quod confusio opponitur distinctioni & ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem & eodem modo diuersæ religiones essent absque vtilitate & necessitate. Vnde vt hoc non fiat, salubriter institutum est †, ne noua religio nisi auctoritate summi Pontificis * instituatur.

q. 184. ar. 7. *† in decretis tra in arg. 4.* ** non nisi summi Pontificis auctoritate religio instituenda est, aliter secta.*

Art. 2. *Vtrum aliqua religio institui debeat ad opera vitæ actiuæ?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod nulla religio institui debeat ad opera vitæ actiuæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, vt ex supra dictis patet *. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione diuinorum. Dicit enim Dionys. sexto capitulo † Ecclesiasticæ Hierarchiæ, quod nominantur ex Dei puro seruitio, & famulatu, & indiuisibili & singulari vita vniente eos indiuisibilium sanctis conuolutionibus, id est contemplationibus, ad Dei formem vnitatem & amabilem Deo perfectionem. Ergo videtur, quod nulla religio institui possit ad opera vitæ actiuæ.

901. opusc. 19 c. 1. prin *q. 184. ar. 5.* *† c. 6 p. 1. à med. illius.*

¶ 2. Præterea, Idem iudicium videtur esse de monachis & canonicis regularibus, vt habetur * extra, de postulando, Ex parte, & de statu monachorum, Quod Dei timorem. Dicitur enim, quod à sanctorum monachorum consortio non putantur seiuncti. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplatiuam. Vnde Hieron. † dicit ad Paulinum, Si cupis esse quod diceris, monachus, id est solus, quid facis in vrbibus? Et idem habetur extra, de renuntiatione, Nisi cum pridem. Et de regularibus *, Licet quibusdam. Ergo videtur, quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplatiuam, & nulla ad actiuam.

** in decr. lib. 1. tit. 37. c. 2. in fin* *† Hier. ad Paulinū parum ante med. incipit. Bonus homo, to. 1.* ** in decr. lib 3. tit. 35. c 5.*

¶ 3. Præterea, Vita actiua ad præsens seculum pertinet. Sed omnes religiosi seculum deserere dicuntur. Vnde † Greg. dicit super Ezechielem, Qui præsens seculum deserit & agit bona quæ valet, quasi iam Aegypto derelicta sacrificium præbet in eremo. Ergo videtur, quod nulla religio possit ordinari ad vitam actiuam.

ho. 20. inter med. & fin.

SED

SED contra est, quod dicitur Iac. 1. Religio munda & immaculata apud Deum & patrem hæc est; visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum. Sed hoc pertinet ad vitam actiuam, Ergo conuenienter religio potest ordinari ad vitam actiuam.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei & proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet vita contemplatiua, quę soli Deo vacare desiderat. Ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita actiua, quæ deseruit necessitatibus proximorum. Et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum: secundum illud Matth. 25. Quod vni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Vnde & huiusmodi obsequia proximis facta, in quantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædã, secundum illud ad Hebr. vlt. Beneficentiæ & communionis nolite obliuisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre (vt supra habitum est *) consequens est, quod conuenienter religiones quædam ad opera vitæ actiuæ ordinentur. Vnde & in collationibus patrum Abbas Nestorius † distinguens diuersa religionum studia, dicit, Quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta & cordis constituunt puritatem, quidam erga institutionem fratrum & cœnobiorum curam, quosdam xenodochij, id est hospitalitatis delectat obsequium.

art. prac.

q. 81. a. 1. ad 1. et a. 4. ad 1.

† in col. 14. c. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod Dei seruitium & famulatus saluatur etiam in operibus vitæ actiuæ, quibus aliquis seruit proximo propter Deum, sicut dictum est *: in quibus etiam saluatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conuersetur, sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat, quæ ad diuinum obsequium spectant. Et dum religiosi operibus vitæ actiuæ insistunt intuitu Dei, consequens est, quod in eis actio ex contemplatione diuinorum deriuetur. Vnde non priuantur omnino fructu contemplatiuæ vitæ.

In co. ar.

Ad secundum dicendum, quod eadem est ratio de monachis, & omnibus aliis religiosis, quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni: puta quod totaliter se dedicent diuinis obsequiis, & quod essentialia vota religionis obseruent, & quod à secularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia, quæ sunt propria monasticæ professioni, quæ specialiter ad vitam contemplatiuam

platiuam ordinantur. Vnde in præinducta Decretali *, de postulando, non dicitur simpliciter, quod sit idem iudicium de Canonicis regularibus quod de monachis, sed quantum ad supradicta, scilicet, quod in forensibus causis officio aduocationis non vtantur. Et in Decretali inducta de statu monachorum †, postquam præmiserat quod non putantur à consortio monachorum seiuncti canonici regulares, subditur *, Regulæ tamen inseruiunt laxiori. Ex quo patet quod non omnia tenentur ad quæ monachi.

in arg. 2. & habetur loco ibid. cit.
in arg. 2.
** in Decretali in arg. 2.*

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquis potest esse in seculo. Vno modo per præsentiam corporalem, alio modo per mentis affectum. Vnde & discipulis suis Dominus dixit, Ego elegi vos de mundo. De quibus tamen ad Patrem loquitur, dicens, Hi in mundo sunt, & ego ad te venio. Quamuis ergo religiosi, qui circa opera vitæ actiuæ occupantur, sint in seculo secundum præsentiam corporalem, non tamen sunt in seculo quantum ad mentis affectum: quia in exterioribus occupantur non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solum propter diuinum obsequium. Vtuntur enim hoc mundo tamquam non vtentes, vt dicitur 1. ad Cor. 7. Vnde & Iacob. 1. postquam dictum est, Religio munda & immaculata est visitare pupillos & viduas in tribulatione: subditur, Et immaculatum se custodire ab hoc seculo: vt scilicet affectus in rebus seculi non detineatur.

Art. 3. *Vtrum aliqua religio ordinari possit ad militandum?* 1902

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ Christianæ pertinet quod Dominus dicit Matth. 5. Ego dico vobis non resistere malo: sed si quis percusserit te in vnam maxillam, præbe ei & alteram: quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

inf. art. 4. ad 2. & 5.

¶ 2. Præterea, Grauior est compugnatio corporalium præliorum, quam concertationes verborum, quæ in aduocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio aduocationis vti: vt patet in Decretali, de postulando, supra inducta *. Ergo videtur, quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

** ar. præc. arg. 2.*
† q. præc. art. 6.

¶ 3. Præterea, Status religionis est status pœnitentiæ, vt supra dictum est †. Sed pœnitentibus secundum iura interdicitur militia. Dicitur enim in Decretis de pœnitentia distinct. 5. * Contrarium omnino est eccle

** de pœn. d. 5. cap. Contrarium.*

ecclesiasticis regulis, post pœnitentiæ actionem redire ad militiam secularem. Ergo nulla religio congrue institui potest ad militandum.

¶ 4. Præterea, Nulla religio institui potest ad aliquid iniustum. Sed sicut Isidorus dicit in libro Etymolog. * Iustum bellum est quod ex Edicto Imperiali geritur. Cum ergo religiosi sint quædam priuatæ personæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere: & ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

l.18. circa princ.

SED contra est, quod August. dicit ad Bonifacium*; Noli existimare nemine Deo placere posse, qui in armis bellicis ministrat. In his enim erat sanctus Dauid, cui Dominus magnum testimonium perhibuit. Sed ad hoc institutæ sunt religiones, vt homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

Habetur in 1. epist. inter 21. quæ sunt in fin. 2. t. parū ante med.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, religio institui potest non solum ad opera vitæ contemplatiuæ, sed etiam ad opera vitæ actiuæ, in quantum pertinent ad subuentionem proximorum & obsequium Dei, non autem in quantum pertinent ad aliquid mundanum † tenendum. Potest autem officium militare ordinari ad subuentionem proximorum, non solum quantum ad priuatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem. Vnde de Iuda Machabæo 1. Machab. 3. dicitur, quod præliabatur prælium Israel cum lætitia, & dilatauit populo suo gloriam. Ordinari etiam potest ad conseruationem diuini cultus. Vnde ibidem subditur Iudam dixisse, Nos pugnabimus pro animabus nostris & legibus nostris. Et infra decimotertio dicit Simon, vos scitis, quanta ego & fratres mei & domus patris mei fecimus pro legibus, & pro sanctis prælia. Vnde conuenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem diuini cultus & publicæ salutis, vel etiam pauperum & oppressorum, secundum illud Psal. 81. Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate.

art. præc.

† tollendum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest non resistere malo, dupliciter. Vno modo condonando propriam iniuriam. Et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo tolerando patienter iniurias aliorum. Et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest conuenienter iniurianti resistere. Vnde Ambros. dicit in lib. de Officiis *, Fortitudo quæ vel in bello tuetur à Barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel à latronibus socios, plena est iusti

l.1. c.27. post med. tom.1.

iustitia: sicut etiam ibidem Dominus dicit, Quæ tua sunt ne repetas: & tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret. Homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea, quæ sunt Dei, non sunt negligenda: quia vt Chrys. * dicit super Matthæum, Iniurias Dei dissimulare, nimis est impium. *hom. 5. in Matt. inter med. & fin. in imperfecto oper. tom. 2.*

Ad secundum dicendum, quod exercere aduocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni. Non autem si hoc aliquis exerceat secundum dispositionem sui prælati pro monasterio suo, vt in eadem Decretali subditur †, Neque enim pro defensione pauperum, aut viduarum. Vnde in Decretis distinct. 88. dicitur *, Decreuit sancta synodus nullum deinceps clericum, aut possessiones conducere, aut negotiis secularibus se immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, &c. Et similiter militare propter aliquid mundanum, est omni religioni contrarium, non autem militare propter obsequium Dei. *† inducta a 2. arg. 1. * in Dec. d. 88. c. 1. decreuit.*

Ad tertium dicendum, quod militia secularis interdicitur pœnitentibus, sed militia quæ est propter diuinum obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam: sicut patet de his quibus iniungitur, vt militent in subsidium terræ sanctæ.

Ad quartum dicendum, quod religio non sic instituitur ad militandum, quod religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum, vel Ecclesiæ.

Art. 4. *Vtrum aliqua religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum?* 903

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod nulla religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim 7. quæstione prima, Monachorum vita subiectionis habet verbum & discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios. Et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed prædicare & confessiones audire, est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui. *Op. 10. c. 4. 7. qu. 1. c. Hoc nequaquã.*

¶ 2. Præterea, Id ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, vt supra dictum est *. Sed prædicti actus non sunt proprij religiosorum, sed potius prælatorum. Non ergo ad huiusmodi actus potest aliqua religio institui. *art. 2. & 3. præc.*

¶ 3. Præterea, Inconueniens videtur, quod auctoritas prædicandi & confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in religione aliqua recipiuntur. Ergo inconuenient-

ueniens est quod aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

¶ 4. Præterea, Prædicatoribus debetur victus à fidelibus Christi, vt patet 1. ad Corinth. 9. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequetur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis: quod cedit in magnum eorum grauamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad huiusmodi actus exercendos.

¶ 5. Præterea, Institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primò misit ad prædicandum duodecim Apostolos, vt habetur Luc. 9. Et postea misit septuaginta duos discipulos, vt habetur Luc. 10. Et sicut gloss. * ibidem dicit, Apostolorum formam tenent Episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri, scilicet curati. Ergo præter episcopos & presbyteros parochiales non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

est gl. ord. super pri. c. 10. Luc. ex Beda ibi. t. 2.

SED contra est, quod in collationibus patrum Abbas Nestorius * de diuersitate religionum loquens ait, Quidam eligentes ægrotantium curam, alij intercessionem, quæ pro miseris atque oppressis impenditur, exequentes, aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque summos viros pro affectu suo ac pietate viguerunt. Ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad edocendum populum per prædicationem, & alia huiusmodi opera.

in col. 14. c. 4. in fin.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, conuenienter religio institui potest ad opera vitæ actiuæ, secundum quod ordinantur ad vtilitatem proximorum, & ad obsequium Dei, & conseruationem diuini cultus. Magis autem procuratur vtilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quam per ea quæ pertinent ad subueniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Vnde supra dictum est †, quod eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum, vt Greg. dicit super Ezec. * Maius etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum & tentationes dæmonum, fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo conuenientissimum est ad prædicandum, & ad alia huiusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

art. 2. hu-ius quæst.

q. 32. a. 3.

hom. 12. in Ezec. aliquantulū ant. fin.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animarum, vt Philos. dicit in 1. Polit. Vnde quod aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia huiusmodi faciat, non supergreditur discipulatus vel subiectionis gradum, qui competit religiosis. *1. Pol. c. 3 ante me. & 8. Eth. c. 11. non procul à fin.*

Ad secundum dicendum, quod sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem vt militent auctoritate propria, sed auctoritate principum, vel Ecclesiæ quibus ex officio competit, sicut dictum est †: ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum & confessiones audiendum, non quidem auctoritate propria, sed auctoritate prælatorum superiorum & inferiorum, ad quos ex officio pertinet. Et ita subseruire prælatis in tali ministerio, est huiusmodi religionis proprium. *art. præc. ad 4.*

Ad tertium dicendum, quod à prælatis non conceditur talibus religiosis vt quilibet indifferenter possit prædicare vel confessiones audire, sed secundum moderationem eorum qui huiusmodi religionibus præficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum prælatorum.

Ad quartum dicendum, quod plebs fidelis non tenetur ex debito iuris ad sumptus ministrandos, nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas & oblationes fidelium recipiunt, & alios Ecclesiasticos redditus. Sed si aliqui in huiusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestatiue ab eis sumptus exigentes, non propter hoc grauantur fideles: quia etiã ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subuentionem, ad quam etsi non teneantur ex debito iuris, tenentur tamen ex debito charitatis Non autem ita quod eis sit tribulatio, aliis autem remissio, vt dicitur 2. ad Cor. 8. Si tamen non inuenirentur qui gratis se huiusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarij prælati si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quærere quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad quintum dicendum, quod formam septuaginta duorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alij minoris ordinis, qui episcopis in eorum officio subseruiunt. Non enim legitur quod septuaginta duobus discipulis dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod mittebat eos binos ante faciem suam in omnem ciuitatem, & locum quo erat ipse venturus. Opportunum autem fuit, vt præter ordinarios prælatos alij assumerentur ad huiusmodi officia, propter multitudinẽ fidelis populi,

puli, & difficultatem Inueniendi sufficientes personas distribuendas fingulis plebibus: sicut etiam & religiones ad militandum necesse fuit institui propter defectum secularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

904 Art. 5. *Vtrum sit instituenda aliqua religio ad studendum?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod non sit instituenda aliqua religio ad studium scientiæ. Dicitur enim in Psal. 70. Quoniam non cognoui litteraturam, introibo in potentias Domini. Gloss. * id est, in virtutem Christianam. Sed perfectio Christianæ virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

gl. interl. ibid.

¶ 2. Præterea, Id quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui ad vnitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit. Vnde & in Philosophia subsecuta est diuersitas sectarum. Vnde & Hieronymus super epistolam ad Titum * dicit, Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, & diceretur in populis, Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ, &c. Ergo videtur, quod nulla religio debeat institui ad studendum.

In com. ad Paulam & Euseb. super illa verba, Et constituas, c. 1.

¶ 3. Præterea, Professio Christianæ religionis differre debet à professione Gentilium. Sed apud Gentiles aliqui Philosophiam profitebantur, & nunc etiam aliqui seculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium litterarum.

SED contra est, quod Hieronymus in epistola ad Paulinum † inuitat eum ad discenduin in statu monastico dicens, Discamus in terris, quorum nobis scientia perseueret in cœlis. Et infra, Quicquid quæsieris, tecum scire conabor.

† circa finem illius, incipit hæc epist. Frater Ambrosius tua mihi, tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, religio potest ordinari ad vitam actiuam & ad vitam contemplatiuam. Inter opera autem vitæ actiuæ principaliora sunt illa, quæ ordinantur directe ad salutem animarum, sicut prædicare & alia huiusmodi. Competit ergo studium litterarum religiosis tripliciter. Primo quidem quantum ad id quod est proprium contemplatiuæ vitæ, ad quam studium litterarum dupliciter adiuuat. Vno modo directe, coadiuuando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum. Vita enim contemplatiua, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem diuinorũ, vt supra habitum est *: in qua dirigitur homo per studium ad considerandum diuina. Vnde in laudem viri iusti

** a. 1. 2. & 3. & q. 180. a. 4.*

** q. 188. art. 4.*

iusti dicitur in Psal. 1. quod in lege Domini meditabitur die ac nocte. Et Eccl. 39. dicitur, Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, & in prophetis vacabit. Alio modo studium litterarum iuuat ad contemplatiuam vitam indirecte remouendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione diuinorum frequenter accidunt his qui scripturas ignorant. Sicut in collationibus patrum legitur *, quod Abbas Serapion propter simplicitatẽ incidit in errorem Antropomorphitarum, id est, eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Vnde dicit Greg. in 6. Mor. * quod nonnulli, dum plus exquirunt cõtemplando quam capiunt, vsq; ad peruersa dogmata erumpunt. Et dum veritatis discipuli esse humiliter negligũt, magistri errorum fiunt. Et propter hoc dicitur Eccl. 2. Cogitaui in corde meo abstrahere à vino carnem meam, vt animũ meum transferrem ad sapientiam, deuitaremq; stultitiam. Secundo necessarium est studium litterarum religiosis institutis ad prædicandum, & alia huiusmodi exercendum. Vnde Apostolus dicit ad Titum 1. de Episcopo, ad cuius officium huiusmodi actus pertinent, Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, vt potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt arguere. Nec obstat quod Apostoli absque studio litterarum ad prędicandum sunt missi: quia vt Hieronymus dicit in epistola ad Paul. * Quicquid aliis exercitatio & quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggerebat. Tertio studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune. Valet enim ad vitandum carnis lasciuiam. Vnde & Hieronymus dicit ad Rusticum monachum †, Ama scripturarum scientia, & carnis vitia non amabis. Auertit enim animum à cogitatione lasciuiæ, & carnem macerat propter studij laborem, secundum illud Ecclesiast. 31. Vigilia honestatis tabefaciet carnes. Valet etiam ad auferendam cupiditatem diuitiarum. Vnde Sapient. 7. dicitur, Diuitias nihil esse duxi in comparatione illius. Et primi Machab. decimo secundo dicitur, Nos cum nullo horum indiguimus, scilicet exteriorum subsidiorum, habentes solatio sanctos libros qui sunt in manibus nostris. Valet etiam ad obedientiæ documentum. Vnde August. dicit in lib. de Operibus monachorum *, Quæ est ista peruersitas, lectioni nolle obtemperare dum vult ei vacare? Et ideo manifestum est, quod congrue potest institui religio ad studium litterarum.

Ad primum ergo dicendum, quod glossa * ibi exponit

in collat 10. c. 4.

l. 6. c. 26. parum à princ.

inter pri & me. in cipit hæc ep. stola. Frater Amb. tua mihi, c. 3.

† De vi. uẽdi forma, circa me. t. 1.

c. 17. circa fi. tom. 3.

gl. or. ibi.

ponit illud de littera veteris legis, de qua Apostolus dicit 2. ad Corinth. 3. Littera occidit. Vnde non cognoscere litteraturam, est non approbare litteralem circumcisionem & cæteras carnales obseruantias.

Ad secundum dicendum, quod studium, quod ad scientiam ordinatur, sine charitate inflat, & per consequens dissensiones facit, secundum illud Prouerb. 13. Inter superbos semper sunt iurgia. Sed cum charitate ædificat & concordiam parit. Vnde primæ ad Corinthios primo, Apostolus cum dixisset, Diuites facti estis in omni verbo, & in omni scientia: postmodum subdit, Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata. Hieronymus tamen non loquitur ibi de litterarum studiis sed de studiis dissensionum quæ per hæreticos & schismaticos intrauerunt in religionem Christianam.

Ad tertium dicendum, quod Philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad seculares doctrinas. Sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam, quæ secundum pietatem est, vt dicitur ad Titum primo. Aliis autem doctrinis intendere, non pertinet ad religiosos, quorum tota vita diuinis obsequiis mancipatur: nisi in quantum ordinantur ad sacram doctrinam. Vnde Aug. *l. 6. Musica in fin. t. 1.* dicit in fine * Musicæ. Nos dum negligendos esse non existimamus, quos hæretici notionis, & scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiæ Catholicæ matris optimæ filios eadem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremus.

905 Art. 6. *Vtrum religio quæ vacat vitæ contemplatiuæ, sit potior ea quæ vacat operibus vitæ actiuæ?*

*Infra q. 189. a. 8. cor. & ad 2. & op. 10. c. 1. fi. * In 2. ecret, li. 3. tit. 31. c. 18. à me.*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod religio quæ vacat vitæ contemplatiuæ, non sit potior ea quæ vacat operibus vitæ actiuæ. Dicitur enim extra de regularibus *, & transeuntibus ad religionem, capitulo Licet, Sicut maius bonum minori bono præponitur, ita communis vtilitas speciali vtilitati præfertur. Et in hoc casu recte præponitur doctrina silentio, solicitudo contemplationi, & labor quieti. Sed religio est melior, quæ ad maius bonum ordinatur. Ergo videtur, quod religiones quæ ordinantur ad vitam actiuam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplatiuam.

¶ 2. Præterea, Omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, vt supra habitum est *. *a. 1. & 2. huius q.* Sed supra illud ad Hæbræos 12. Nondum vsque ad sanguinem

resti

restitistis: dicit glossa*, Perfectior in hac vita dilectio nulla est ea, ad quam sancti martyres peruenerunt: qui contra peccatum vsque ad sanguinem certarunt. Certare autem vsque ad sanguinem competit religionibus, quæ ad militiam ordinantur: quæ tamen pertinent ad vitam actiuam. Ergo videtur, quod huiusmodi religiones sint potissimæ. *est Aug. in ser. 27 de verb. Apost. c. 10.*

¶ 3. Præterea, Tanto videtur esse aliqua religio perfectior, quanto est arctior. Sed nihil prohibet, aliquas religiones ad vitam actiuam ordinatas, esse arctioris obseruantiæ, quam sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplatiuam. Ergo sunt potiores.

SED contra est, quod Dominus Luc. 10. dicit, optimam partem esse Mariæ, per quam vita contemplatiua significatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, differentia vnius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitij. Et quia non potest aliquid dici altero potius, nisi secundum id, in quo ab eo differt: ideo excellentia vnius religionis super aliam, principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diuersimode tamen vtraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ est secundum finem, est absoluta, eo quod finis propter se quæritur. Comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiua: quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolute potiorem, vel quia est maius bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur præeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitij, sed secundum proportionem eius ad finem intentum. Vnde & in collationibus patrum introducitur sententia* Beati Antonij, qui prætulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, & ieiuniis, & vigiliis, & omnibus huiusmodi obseruantiis. Sic ergo dicendum est, quod opus vitæ actiuæ est duplex. Vnum quidem, quod ex plenitudine contemplationis deriuatur, sicut doctrina & prædicatio. Vnde & Greg. dicit in 5. hom. super Ezec.* quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur Psalm. 144. Memoriam suauitatis tuæ eructabunt. Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare, quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari. Aliud autem opus est actiuæ vitæ, quod totaliter consistit in occupatione

art. 1. huius q.

In collat. 2. c. 3 ante med.

Ho. 5. post med.

patione exteriori: sicut eleemosynas dare, hospites recipere, & alia huiusmodi, quæ sunt minora operibus contemplatiuis, nisi forte in casu necessitatis, vt ex q. 182. art. 1. supra dictis * patet. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum, & prædicandum, quæ & propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum: sicut & in aliis rebus fines primorum coniunguntur principiis secundorum, vt Dionys. dicit c. 7. inter me. & f. septimo capitulo de diu. nom. * Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia, secundum quod vna religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere: sicut inter opera actiuæ vitæ potius est redimere captiuos, quam recipere hospites. Et in operibus vitæ contemplatiuæ potior est oratio, quam lectio. Potest etiam attendi præeminentia, si vna earum ad plura horum ordinetur, quam alia, vel si conuenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur de vita actiua, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad secundum dicendum, quod religiones quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quam ad hoc quod eorum sanguis effundatur: quod proprie martyribus competit. Nihil tamen prohibet huiusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrij consequi, & secundum hoc præferri aliis religiosis, sicut & opera actiua interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum, quod arctitudo obseruantiarum non est illud, quod præcipue in religione commendatur, vt Beatus Antonius dicit. Et Isaiæ quinquagesimo octauo dicitur, Numquid tale est ieiunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam? Assumitur tamen in religione, vt necessaria ad carnis macerationem, quæ si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum, sicut Beatus Antonius dicit. Et ideo non est potius religio ex hoc quod habet arctiores obseruantias, sed ex hoc quod ex maiori discretione sunt eius obseruantiæ ordinatæ ad finem religionis: sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi & potus (quæ pertinent ad famem, & sitim) quam per subtractionem vestium (quæ pertinent ad frigus, & nuditatem) & quam per corporalem laborem.

Art.

Art. 7. *Vtrum habere aliquid in communi, diminuat perfectionem religionis?* 906

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod habere aliquid in communi, diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus Matthæi decimonono, Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Ex quo patet, quod carere mundanis diuitiis, pertineat ad perfectionem Christianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent diuitiis mundanis. Ergo videtur, quod non attingant omnino ad perfectionem Christianæ vitæ. *Opusc. 17. c. 15. & opusc. 18. cap. 8.*

¶ 2. Præterea, Ad perfectionem consiliorum pertinet, vt homo mundana solicitudine careat. Vnde & Apostolus 1. ad Corinthios 7. dans consilium de virginitate, dicit, Volo vos sine solicitudine esse. Sed ad solicitudinem præsentis vitæ pertinet, quod aliqui reseruent sibi aliquid in futurum. Quam quidem solicitudinem Dominus discipulis prohibet Matth. 6, dicens, Nolite soliciti esse in crastinum. Ergo videtur, quod habere aliquid in communi, diminuat perfectionem Christianæ vitæ.

¶ 3. Præterea, Diuitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate. Vnde Hieronym. ad Heliodorum episcopum dicit *, de quibusdam, Sunt ditiores monachi, quam fuerant seculares. Possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerant. Suspirat eos Ecclesia diuites, quos tenuit mundus ante mendicos. Sed quod aliquis habeat diuitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat, quod aliquid in communi habeatur. *Hier. ad Nepotianum de vita clericorum ante med. tom. 1.*

¶ 4. Præterea, Gregorius in 3. Dialogor. † narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quod cum ei discipuli humiliter innuerent, vt pro vsu monasterij possesiones quæ offerebantur acciperet, ille solicitus suæ paupertatis custos, fortem sententiam tenebat dicens, Monachus qui in terra possessiones quærit, monachus non est. Quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi vsu monasterij ei offerebantur. Ergo videtur, quod habere aliquid in communi, tollat perfectionem religionis. *c. 14 ante med.*

¶ 5. Præterea, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens Matthæi 10. dicit. Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via: per quod, vt Hieronym. dicit *, arguit Philosophos, qui vulgo appellantur Bactroperitæ, qui quasi contemptores seculi, & omnia *in hoc. loco. c. 9.*

 pro

pro nihilo ducentes, cellarium secum vehebant. Ergo videtur, quod reseruare aliquid siue in proprio, siue in communi, diminuat perfectionem religionis.

SED contra est, quod Prosper dicit in libro de Vita * contemplatiua, & habetur 12. quæst. 1. Satis ostenditur & propria debere propter perfectionem contemni, & sine impedimento perfectionis posse ecclesiæ facultates (quæ sunt profectò communes) possideri.

lib. 2. c. 9. parum a pr. & h. habetur 12. q. 1. cap. expedit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi * super Matthæum, Quia non sufficit tantum relinquere, addidit Petrus quod perfectum est, scilicet, Secuti sumus te. Paupertas autem est sicut instrumentum, vel exercitium perueniendi ad perfectionem. Vnde in collationibus † patrum Abbas Moyses dicit, Ieiunia, vigiliæ, meditatio scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt. Est autem priuatio omnium facultatum siue paupertas, perfectionis instrumentum, in quantum per remotionem diuitiarum tolluntur quædam charitatis impedimenta, quæ sunt præcipue tria. Quorum primum est solicitudo, quam secum diuitiæ afferunt. Vnde Dominus dicit Matthæi decimotertio, Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit: & solicitudo seculi istius, & fallacia diuitiarum suffocat verbum. Secundum autem est diuitiarum amor, qui ex diuitiis possessis augetur. Vnde & Hieronymus dicit super Matthæum *, quod quia diuitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dixit Dominus Matthæi decimo nono, Impossibile est diuitem intrare in regnum cælorum, sed difficile. Tertium autem est inanis gloria, vel elatio quæ ex diuitiis nascitur, secundum illud Psalm. 48. Qui confidunt in virtute sua, & in multitudine diuitiarum suarum gloriantur. Horum ergo trium primum à diuitiis separari non potest totaliter, siue sint magnæ, siue paruæ: necesse est enim hominem aliqualiter solicitari de acquirendis, vel conseruandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quærantur, vel habeantur, nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis solicitudo non multum impedit hominem. Vnde nec perfectioni repugnat Christianæ vitæ. Non enim omnis solicitudo à Domino interdicitur, sed superflua, & nociua. Vnde super illud Matthæi sexto, Ne soliciti sitis animæ vestræ quid manducetis, & cætera, dicit

q. 184. a. 3. & qu. 185. a. 6. ad 1.
**sup. il lud Mat. 19. & sequunti sumus te. tom. 9.*
† in colla. 1. c. 7 à
Hier. in Mat 19. sup. illa verba, diues diffi cile in trabit, t. 9

dicit Augustin. in libro * de sermone Domini in monte: Non hoc dicit, vt ista non procurentur quantum necessitatis est, sed vt non ista intueantur, & propter ista faciant, quicquid in Euangelij prædicatione facere iubentur. Sed abundans diuitiarum possessio abundantiorem solicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur, & impeditur ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero duo, scilicet amor diuitiarum & elatio, seu gloriatio de diuitiis, non consequuntur, nisi abundantes diuitias. Differt tamen circa hoc vtrum diuitiæ abundantes, vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur. Nam solicitudo, quæ circa proprias diuitias adhibetur, pertinet ad amorem priuatum, quo quis se temporaliter amat. Sed solicitudo quæ adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem charitatis, quæ non quærit quæ sua sunt, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit amor Dei vsque ad contemptum sui, habere aliquid proprium repugnat perfectioni religionis. Sed solicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem: licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, puta contemplationis diuinæ, aut instructionis proximorum. Ex quo patet, quod habere superabundantes diuitias, in communi, siue in rebus mobilibus, siue in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam. Habere autem de rebus exterioribus in communi, siue mobilibus, siue immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit, si consideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum, qui est vacare diuinis obsequiis. Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic præsupposito tali fine paupertas maior, vel minor, est religioni accommoda Et tanto erit vnaquæque religio secundum paupertatem perfectior, quãto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim, quod ad exteriora & corporalia opera vitæ actiuæ indiget homo copia exteriorum rerum. Ad contemplationem autem pauca requiruntur. Vnde Philos. dicit in 10. Eth. * quod ad actiones multis opus est, & quanto vtiq; maiores sunt, & meliores pluribus. Speculanti autem nullo talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget: alia vero impedimenta sunt ad speculationem. Sic ergo patet, quod religio quæ ordinatur ad actiones corporales actiuæ vitæ, puta ad militandum, vel

lib. 1. cap. 26. in fin. & ea 25. tom. 4.

c. 8. ante med. t. 5.

ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret diuitiis. Religiones autem quæ ad contemplatiuam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto eorum paupertas minorem eis solicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem solicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto solicitudo spiritualium maior ad religionem requiritur. Manifestum est autem, quod maiorem solicitudinem spiritualium requirit religio, quæ est instituta ad contemplandum, & contemplata aliis tradendum per doctrinam & prædicationem, quam illa quæ est instituta ad contemplandum tantum. Vnde talem religionem decet paupertas talis, quæ minimam solicitudinem ingerat. Manifestum est autem, quod minimam solicitudinem ingerit conseruare res vsui hominum necessarias, tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones actiuæ vitæ, competit habere abundantiam diuitiarum communium. Illis autem religionibus, quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos per se, vel per alios hospitalitatem tenere, & pauperibus subuenire. Illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maxime ab exterioribus solicitudinibus expeditam. Quod quidem fit, dum modica, quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conseruantur: & hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo. Habebat enim loculos Iudæ commissos, in quibus recondebantur ei oblata, vt habetur Ioannis duodecimo. Nec obstat quod Hieronymus dicit super Mathæum *, Quod si quis obiicere voluerit, quomodo Iudas pecuniam in loculis portabat, respondebimus, quod rem pauperum in vsus suos conuertere, nefas putauit, scilicet soluendo tributum: quia inter illos pauperes præcipue erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Ioannis quarto, quod Discipuli abierant in ciuitatem, vt cibos emerent: & Ioannis decimotertio dicitur, quod discipuli putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixisset ei Iesus, Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut vt egenis aliquid daret. Ex quo patet, quod conseruare pecuniam, aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni.

in fine commentarij ad ca. 17. Mat. 1. 9.

ni conforme: quam Christus docuit suo exemplo. Sed etiam discipuli post resurrectionem, à quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conseruabant, & distribuebant illa, prout cuique opus erat.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est *, ex illo verbo Domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum. Et sicut ostensum est †, minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis. Nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, & votum obedientiæ præfertur vtrique. Quia vero instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tanto aliquid sit melius, quanto maius est instrumentum, sed quanto est magis fini proportionatum. Sicut medicus non tanto magis sanat, quanto maiorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quod religio tanto sit perfectior, quanto maiorem habet paupertatem, sed quanto eius paupertas est magis proportionata fini communi & speciali. Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem, secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter. Posset enim esse quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam & obedientiam. Et sic esset simpliciter perfectior: quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

* q. 184. art. 3.
† q. 186. art. 8.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Dominus dicit Matt. 6. Nolite soliciti esse in crastinum, non intelligitur quod nihil reseruetur in futurum. Hoc enim periculosum esse beatus Antonius in collationibus patrum * ostendit dicens, quod priuationem omnium facultatum ita sectantes, vt ex ipsis nec quidem vnius diei victum sibimet, vnumue denarium superesse paterentur, & alia huiusmodi facientes, ita vidimus repente deceptos, vt arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. Et vt Augustinus dicit in lib. de Operibus monachorum *, si hoc verbum Domini. Nolite soliciti esse in crastinum, ita intelligatur, vt nihil in crastinum reponatur: non poterunt ista seruare qui se per multos dies à conspectu hominum separatos includunt, viuentes in magna intentione orationum. Et postea subdit *, An forte quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores? Et postea subdit †, Si enim vrgeantur ex Euangelio, vt nihil reponant in crastinum, rectissime respondent, Cur ergo ipse Dominus loculos habuit, vbi pecuniam

* In collat. 2. Abbatis Moysi c. 2. circa med.
* in c. 23. à med. t. 3.
* cap. 23. à med.
† c. 24. in princ.

collectam reponeret? Cur tanto ante fame imminente frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur Apostoli sic indigentiæ sanctorum necessaria procurarunt? Quod ergo dicitur, Nolite soliciti esse in crastinum, secundum Hieronymum *, sic exponitur, Sufficit nobis præsentis temporis cogitatio; futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus. Secundum Chrysostomum sic †, Sufficit labor quem pateris propter necessaria, noli superflue pro superfluis laborare. Secundum Augustinum sic *, Cum aliquid boni operamur, non temporalia quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus.

glos. ord. ex comm. Hier. circa fin. c. 6 Matt. † hom. 16. in Matt. in fin. in opere imperfecto. tom. 2. * lib. 2. de ser. Dom. in monte, c. 25. non procul à fin. t. 4.

Ad tertium dicendum, quod verbum Hieronymi habet locum vbi sunt superabundantes diuitiæ, quæ habentur quasi propriæ, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt & lasciuiunt. Non autem habet locum in diuitiis moderatis communiter conseruatis ad solam sustentationem vitæ, qua singuli indigent. Eadem enim est ratio quod singuli vtantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, & quod communiter conseruentur.

Ad quartum dicendum, quod Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas diuitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Vnde Gregor. * ibidem subdit, Sic metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut auari diuites solent perituras diuitias custodire. Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conseruandam.

loc. cit. in arg.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus in 1. Polit. * dicit, Panem & vinum, & alia huiusmodi esse diuitias naturales, pecunias vero diuitias esse artificiales. Et inde est quod quidam Philosophi nolebant vti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viuentes. Et ideo Hieronymus ibidem † per sententiam Domini, qui similiter vtrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam, & alias res vitæ necessarias. Et tamen licet Dominus huiusmodi non portari in via ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinauerit, non tamen ea in communi conseruari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est †.

c. 5. & 6. tom. 5. Super illud Mat. 10. Nolite possidere aurū: id innuit tom. 9. † q. 185. art. 6. ad 2. & 1. 2.

Art. 8. *Vtrum perfectior sit religio in societate viuentium, quam agentium solitariam vitam?*

q. 108 a. 2. n. 13. 9. 97

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod perfectior sit religio in societate viuentium, quam agentium solitariam vitam. Dicitur enim Ecclesiastæ

4. Me-

4. Melius est duos esse simul, quam vnum: habent enim emolumentum societatis suę. Igitur videtur perfectior esse religio in societate viuentium.

¶ 2. Præterea, Matth. 18. dicitur. Vbi fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum. Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur, quod viuere in congregatione sit melius, quam ducere solitariam vitam.

¶ 3. Præterea, Inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, & humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia & humilitas magis obseruantur in conuersatione quam in solitudine. Dicit enim Hieronymus in epist. ad Rusticum monachum *, In solitudine cito subrepit superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit. E contrario autem ipse docet eum qui in societate viuit, dicens †. Non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, subiiciaris cui non vis, seruias fratribus, præpositum monasterij timeas vt Deum, diligas vt parentem. Ergo videtur, quod religio in societate viuentium sit perfectior ea quæ solitariam vitam agit.

de viuendi forma ante me. tom. 1.
† parum post veracitatem.

¶ 4. Præterea, Dominus dicit Luc. 11. Nemo accendit lucernam & in abscondito ponit, neque sub modio. Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil vtilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur, quod eorum religio non sit perfectior.

¶ 5. Præterea, Id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociale, vt Philosophus dicit in primo Politicorum * Ergo videtur, quod agere solitariam vitam non sit perfectius, quam agere vitam socialem.

c. 2 paulo post prin. tom. 5.

SED contra est, quod Augustinus in libro de Operibus monachorum †, illos sanctiores esse dicit, qui à conspectu hominum separati nulli ad se prębent accessum, viuentes in magna intentione orationum.

† c. 23. à me. illius, tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod solitudo sicut & ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Vnde & in collationibus patrum dicit Abbas Moyses *, quod pro puritate cordis solitudo sectanda est, sicut & ieiunia & alia huiusmodi. Manifestum est autem, quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Oseæ 2. Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor eius. Vnde non congruit religionibus, quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ actiuæ, siue corpo-

**in collatione 1ae. 7 princ.*

ralia, siue spiritualia: nisi forte ad tempus, exemplo Christi, qui vt dicitur Lucæ 6. Exiit in montem solus orare, & erat pernoctans in oratione Dei. Competit autem religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen, quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti, qui iam ad perfectum peruenit. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo, ex solo diuino munere, sicut patet de Ioanne Baptista, qui fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex vtero matris suæ. Vnde cum adhuc esset puer, erat in desertis, vt dicitur Lucæ primo. Alio modo, per exercitium virtuosi actus, secundum illud ad Hebræos quinto. Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali. Ad exercitium autem huiusmodi iuuatur homo ex aliorum societate dupliciter. Vno modo, quantum ad intellectum, vt instruatur in his quæ sunt contemplanda. Vnde Hieronymus dicit ad Rusticum * monachum. Mihi placet, vt habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas. Secundo, quantum ad affectum, vt scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo & correctione aliorum: quia vt dicit Gregorius trigesimo Moral. † super illud. Cui dedi in solitudine domum. Quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis. Solitudo autem competit iam perfectis. Vnde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum *. Solitariam vitam reprehendimus minime: quippe quam sæpe laudauimus. Sed de ludo monasteriorum huiuscemodi volumus egredi milites, quos eremi dura rudimenta non terreant, qui specimen conuersationis suæ multo tempore dederunt. Sicut ergo id quod iam perfectum est, præeminet ei, quod ad perfectionem exercetur: ita vita solitariorum si debite assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per diuinam gratiam suppleatur, quod in aliis per exercitium acquiritur: sicut patet de beatis Antonio & Benedicto.

non multũ remote ante med. to. 1.

† c. 23, nõ remote à fine.

de viuendi forma ante me. tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul, quam vnus propter auxilium quod vnus habet ab alio vel ad sublevandum, vel ad fouendum, vel ad spiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio iam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad

Ad secundum dicendum, quod dicitur 1. Ioannis 4. Qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi inuicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde eius qui diuinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod actu obedire est necessarium his qui indigēt exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam. Sed illi qui iam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, vt non indigeant actu aliis obedire. Habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 19. de Ciuitate Dei *, A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur: quod ad laudabile pertinet otium. Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad eius superiores. Quæ sarcina si non imponatur, vt Augustinus ibidem subdit *, contemplandæ veritati vacandum est, ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi, qui solitariam vitam agunt, multum vtiles sunt generi humano. Vnde Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiæ * de his loquens, Pane solo, qui eis per certa interualla temporum affertur, & aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plusquam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, & vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.

cap. 19. à med. to. 5.

eodem libro, & circa in fin.

c. 31. paulo a prin. tom. 1.

Ad quintum dicendum, quod homo potest solitarius viuere dupliciter. Vno modo, quasi societatem humanam non ferens, propter animi sæuitiam. Et hoc est bestiale. Alio modo, per hoc quod totaliter diuinis rebus inhæret. Et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit in primo Politicorum, quod ille qui aliis non communicat, est bestia, aut Deus, id est diuinus vir.

QVÆSTIO CLXXXIX.

De Religionis ingressu, in decem articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ingressu religionis. ET CIRCA hoc quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum illi qui non sunt exercitati in obseruantia præceptorum, debeant ingredi religionem?

¶ Secundo, vtrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum?

¶ Tertio, vtrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere ?

¶ Quarto, vtrum illi qui vouent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere ?

¶ Quinto, vtrum pueri sint recipiendi in religione ?

¶ Sexto, vtrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi à religionis ingressu ?

¶ Septimo, vtrum presbyteri, curati, vel archidiaconi possint ad religionem transire ?

¶ Octauo, vtrum de vna religione possit aliquis transire ad aliam ?

¶ Nono, vtrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum?

¶ Decimo, vtrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis & amicis ad religionis ingressum ?

908 Art. I. *Vtrum illi, qui non sunt in preceptis exercitati, debeant ingredi religionem :*

quolib. 4. art. 2. & op. 17. c. 2 vsque ad 10. inclusiue.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non debeant religionem ingredi, nisi illi qui sunt in præceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se præcepta à iuuentute seruasse. Sed à Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur, quod non sint ad religionem admittendi, nisi qui sunt in præceptis exercitati.

hom. 15. parum à prine.

¶ 2. Præterea, Gregorius dicit super Ezechielem *. Nemo repente fit summus: sed in bona conuersatione à minimis quis inchoat, vt ad magna perueniat. Sed magna sunt consilia quæ pertinent ad perfectionem vitæ, minora autem præcepta sunt quæ pertinent ad communem iustitiam. Ergo, videtur, quod non debeant aliqui ad obseruantiam consiliorum, religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

in Registro l. 7. c. 110. à me. & habetur d. 48. cap. Sicut Neophytus.

¶ 3. Præterea, Sicut ordines sacri habent quamdam excellentiam in ecclesia, ita & religionis status. Sed Sicut Gregorius scribit Anglorum episcopo *, & habetur in Decretis, distin. 48. Ordinate ad ordines ascendendum est. Nam casum appetit qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quærit ascensum. Scimus autem quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi à nouitatis suæ humore siccentur, ne si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul fabricam deponant. Ergo videtur, quod non debeant aliqui ad religionem transire, nisi in præceptis sint exercitati.

¶ 4. Præ-

¶ 4. Præterea, Super illud Psalmi. Sicut ablactatus est super matre sua, dicit gloss. * In vtero matris Ecclesiæ primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur. Inde quasi in vtero eiusdem alimur, in iisdem primordiis proficientes. Deinde in lucem edimur, dum per baptismum regeneramur. Deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur, & lacte nutrimur, dum post baptismum in bonis operibus informamur, & lacte simplicis doctrinæ proficiendo nutrimur, donec iam grandiusculi à lacte matris accedamus ad mensam patris; id est, à simplici doctrina vbi prædicatur, Verbum caro factum, accedamus ad verbum patris in principio apud Deum. Et postea subdit. Quia nuper baptizati in sabbato sancto, quasi manibus Ecclesiæ gestantur, & lacte nutriuntur vsque ad Pentecosten: quo tempore nulla difficilia indicuntur, non ieiunatur, non media nocte surgitur. Postea Spiritu paracleto confirmati, quasi ablactati, incipiunt ieiunare, & alia difficilia seruare. Multi vero hunc ordinem peruertunt, vt hæretici, & schismatici, se ante tempus à lacte separantes: vnde extinguuntur. Sed hunc ordinem peruertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori obseruantia præceptorum exercitati. Ergo videtur, quod sint hæretici, vel schismatici. *Psal. 130. gloss. ord. in ibid.*

¶ 5. Præterea, A prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis: quia sunt communiora, vtpote à quibus non conuertitur essendi consequentia. Quicumque enim seruat consilia, seruat præcepta, sed non conuertitur. Congruus autem ordo est, vt à prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad obseruantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

SED contra est, quod Dominus Matthæum publicanum, qui in obseruantia præceptorum exercitatus non erat, ad consiliorum obseruantiam aduocauerit. Dicitur enim Lucæ quinto, quod relictis omnibus secutus est eum. Non ergo est necessarium quod ante aliquis exerceatur in obseruantia præceptorum, quam transeat ad perfectionem consiliorum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra dictis patet *, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem: quod quidem fit in quantum per religionis obseruantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis. *qu. prox. ad 1.*

tatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio charitatis, sed interdum etiam ipsa charitas perditur; dum per inordinatam conuersionem ad bona temporalia, homo auertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Vnde patet, quod religionis obseruantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet quod per ieiunium, vigilias, & obedientiam, & alia huiusmodi retrahitur homo à peccatis gulæ, & luxuriæ, & à quibuscumque aliis peccatis. Et ideo religionem ingredi non solum expedit his qui sunt exercitati in præceptis, vt ad maiorem perfectionem perueniant; sed etiam his qui non sunt exercitati, vt facilius peccata vitent, & perfectionem assequantur.

Glos. ib. ex Hier. super illud Matt. 19. Hæc omnia seruaui, tom. 9. † Tra. 8. in Matt. non multum remote ante med. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus dicit super Matth. * Mentitur adolescens dicens. Hæc omnia seruaui à iuuentute mea. Si enim hoc quod positum est in mandatis. Diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complesset, quomodo postea audiens, Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, tristis recessisset? Sed intelligendum est eum mentitum fuisse quantum ad perfectam obseruantiam huius præcepti. Vnde Origenes super Matth. † dicit quod scriptum est in Euangelio quodam, quod dicitur secundum Hebræos, si placeat alicui suscipere illud, quod cum Dominus dixisset ei. Vade & vende omnia quæ habes, cœpit diues scalpere caput suum, & dixit ad eum Dominus. Quomodo dicis, feci legem, & prophetas, cum scriptum sit in lege. Diliges proximum tuum sicut teipsum? Et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, & domus tua plena est multis bonis, & non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit. Si vis perfectus esse, vade, &c. Impossibile est enim implere mandatum quod dicit. Diliges proximum tuum sicut teipsum, & esse diuitem, & maxime tantas possessiones habere. Quod est intelligendum de perfecta impletione huius præcepti. Impefecte autem & communi modo verum est eum obseruasse præcepta. Perfectio enim principaliter in obseruantia præceptorum charitatis consistit, vt supra habitum * est. Vt ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum vtilem esse & innocentibus & peccatoribus, non solum vocauit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens.

q. 184. a. 3.

scens: quia facilius conuertuntur ad religionem peccatores, quam illi qui de sua innocentia præsumunt, quibus dicit Dominus Matt. 21. Publicani, & meretrices præcedunt vos in regno Dei.

Ad secundum dicendum, quod summum, & infimum tripliciter accipi possunt. Vno modo in eodem statu, & in eodem homine; & sic manifestum est quod nemo repente fit summus, quia vnusquisque recte viuens toto tempore vitæ suæ proficit, vt ad summum perueniat. Alio modo per comparationem ad diuersos status. Et sic non oportet vt quicunque vult ad superiorem statum peruenire, à minori incipiat, sicut non oportet, vt quicumque vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo quantum ad diuersas personas. Et sic manifestum est, quod vnus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiã ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum ad quod alius peruenit per totam vitam suam. Vnde Gregorius * dicit in 2. Dialog. (Omnes agnoscant Benedictus puer conuersationis gratiam, à quanta perfectione cœpisset.)

Ad tertium dicendum, quod sicut supra * dictum est, ordines sacri præexigunt sanctitatem. Sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Vnde pondus ordinum imponendum est * parietibus iam per sanctitatem desiccatis. Sed pondus religionis desiccat parietes, id est homines ab humore vitiorum.

c. 1 paulo post prin.

elicitur ex q 184 art. 6.

Ad quartum dicendum, quod sicut manifeste ex verbis illius glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ, provt transeundum est à facilioribus ad difficiliora. Vnde quod dicit quosdam hæreticos, & schismaticos hunc ordinem peruertere, manifestum est ex sequentibus, ad ordinem doctrinæ pertinere. * Sequitur enim. Hic vero se seruasse (scilicet prædictum ordinem) dicit constringens se maledicto. Sic quasi non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam, quia prius nutritus lacte, quod est verbum caro factum, vt sic crescerem ad panem Angelorum, id est, ad Verbum, quod est in principio apud Deum. Exemplum autem quod in medio interponitur, quod nouiter baptizatis non indicitur ieiunium vsque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum sanctum interius ad hoc instigentur, vt difficilia propria voluntare assumant. Vnde & post Pentecosten, post receptionem Spiritus sancti, ieiunia celebrat Ecclesia.

gloss. citat. in margin.

Spi-

L.1.in Lu. cā ; in ti. de turbati Zach. confir.t.5. Spiritus autem sanctus, sicut Ambr. * dicit super Lucã, non coercetur ætatibus, non finitur morte, non excluditur aluo matris. Et Gregor. dicit in Hom. † Pentecostes. Implet citharœdum puerum, & Psalmistam facit; implet puerum abstinentem, & iudicem senum facit. † Ho 30. in Euang. non're. more à fi. Et postea subdit. Nulla ad discendum mora ; agitur in omne quod voluerit. Mox enim vt tetigerit, mentem docet. Et sicut dicitur Eccl. 8. Non est in hominis potestate prohibere spiritum. Et Apostolus 1. ad Thess. 5. monet, Spiritum nolite extinguere. Et Act. 7. contra quosdam dicitur. Vos semper Spiritui sancto restistis.

Ad quintum dicendum quod præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum, & consiliorum, scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis seruari non possint præcepta, sed vt per consilia perfectius obseruentur. Alia vero sunt præcepta secundaria, quæ ordinantur ad præcepta charitatis, vt sine quibus præcepta charitatis obseruari non possint omnino. Sic ergo perfecta obseruantia præceptorum charitatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis, respectu eorum quæ sunt ad finem. Obseruantia vero præceptorum charitatis secundum communem modum, & similiter alia præcepta comparantur ad consilia, sicut commune ad proprium: quia obseruantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non conuertitur. Sic ergo obseruantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ, consilia: non tamen oportet quod tempore, quia non est aliquid prius in genere, quam sit in aliqua specierum. Obseruantia vero præceptorum sine consiliis ordinatur ad obseruantiam præceptorum cum consiliis: sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto. Natura enim, vt Boetius dicit, à perfectis sumit initium. Nec tamen oportet quod prius obseruentur præcepta sine consiliis, & postea cum consiliis: sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam sit homo, vel quod prius sit coniugatus quam sit virgo. Et similiter non oportet, quod aliquis prius seruet præcepta in seculo, quam transeat ad religionem, præsertim quia, conuersatio secularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

909 Su.q.188 art.5. & quol.3.a. 11. & op. 17.ca 11. 12. & 13.

Art. 2. *Verum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum.

sum. Per professionem enim voto aliquis religioni astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum * regulam B. Benedicti, & secundum statutum † Innocentij Tertij, qui etiam prohibuit ante annum probationis completum, eos per professionem religioni astringi. Ergo videtur, quod multo minus adhuc in seculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

¶ 2. Præterea, Greg. † in registro dicit, & habetur in Decretis † dist. 45. quod Iudæi non vi, sed libera voluntate, vt conuertantur, suadendi sunt. Sed implere id quod vouetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

¶ 3. Præterea, Nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ. Vnde Exod. 21. dicitur, Si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos, vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium iumentorum. Sed ex hoc, quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem, & in diuersa peccata. Ergo videtur, quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

SED contra est, quod in Psal. 75. dicitur, Vouete, & reddite Domino Deo vestro. Vbi dicit glos. * quod quædam sunt vota propria singulorum, vt castitas, virginitas, & huiusmodi. Ad hæc ergo vouenda nos inuitat sacra scriptura. Sed scriptura sacra non inuitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est, quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, cum de voto ageretur, vnum & idem opus ex voto factum est laudabilius, quam si sine voto fiat: tum quia vouere est actus religionis, quæ habet quandam excellentiam inter virtutes: tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum. Et sicut peccatum est grauius ex hoc, quod procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc, quod procedit ex voluntate confirmata in bonum, per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum est secundum se laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est religionis votum. Vnum solemne, quod hominem facit monachum, vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio, & tale votum debet præcedere annus probationis, vt probat obiectio. Aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus, vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum: & ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Marginal notes: & habetur 17. q. 2. — † in Decr. l. 3 ti. 31. de regulari. & trāseunt. ad rel. c. 16. — * l. 1. c. 31 — † in Decr. d. 45. ca. de Iudæis. — est gloss. Aug hoc loco, t. 8. — q. 88. a. 6

Ad

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa Gregorij * intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda: quinimo vt Augustin. dicit * ad Armentarium, & Paulinam, Felix est necessitas quæ ad meliora compellit.

citata in arg.2.
epi.45.nõ multum procul à fi.tom.2.

Ad tertium dicendum, quod vouere religionis ingressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora. Et ideo quantum est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor grauius ruat, hoc non derogat bonitati voti, sicut nec derogat bonitati baptismi, quod aliqui post baptismum grauius peccant.

910 Art. 3. *Vtrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare religionem?*

Su.q.88. a.3.ad 2. & quol.3 art.22.
** ca. 1.& incipit, Gonsaldus.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in Dec. * 17.q.2. Gonsaldus presbyter quondam infirmitate ac feruore passionis pressus monachum se fieri promisit: non tamen monasterio, aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium ecclesiæ in manu aduocati refutauit. Ac postquam conualuit, monachum se negauit fieri. Et postea subditur, Iudicamus, & auctoritate Apostolica præcipimus, vt præfatus presbyter beneficium, & altaria recipiat, & quiete retineat. Hoc autem non esset: si teneretur religionem intrare. Ergo videtur, quod non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligauit.

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius: sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur, quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligauit.

¶ 3. Præterea, Per votum minus vtile non potest derogari voto magis vtili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium terræ sanctæ: quod videtur esse vtilius: quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur, quod votum quo quis se obligauit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

SED contra est, quod dicitur Ecclesiast. 5.] Si quid vouisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei

infi.

infidelis, & stulta promissio. Et super illud Psal. 75. Vouete, & reddite Domino Deo vestro: dicit glos. † Vouere voluntati consulitur: sed post voti promissionem redditio necessario exigitur. *hoc habetur in sen. in D. er. l. 3. tit. 34. c. 6. & 7.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Vt autem Aug. dicit in † epistola ad Bonifacium, Si inter homines bonæ fidei solent contractus nulla ratione dissolui: quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solui sine vindicta non poterit? Et ideo ad implendum id quod homo vouit, ex necessitate tenetur: dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. Manifestum est autem, quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet: quia per hoc homo totaliter se mancipat diuinis obsequiis, vt ex supra dictis * patet. Vnde relinquitur, quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi, secundum quod se voto obligare intendit: ita scilicet quod si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante. Si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adueniente, vel conditione existente. **q. 88. a. 1.* †*August. ep. 45. ante fin. t. 2.* **q. 186. a. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Vnde non erat monachus effectus, vt cogi deberet de iure in monasterio remanere, & Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiæ esset sibi consulendum, quod omnibus dimissis religionem intraret. Vnde extra de voto, * & voti redemptione, capitulo, Per tuas, consulitur Episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto: vt si suam sanare desideraret conscientiam, regimen ecclesiæ resignaret, & redderet Altissimo vota sua. **in Dec. l. 3. tit. 34. c. 10. in fi.*

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est †, cum de voto ageretur, ille qui se voto obligauit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est, vt in illa religione recipiatur. Et quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in vna religione, tenetur ire ad aliam. Si vero se intendit specialiter obligare ad vnam solum, non tenetur nisi secundum modum suæ obligationis. †*q. 88. art. 3. ad 2.*

Ad tertium dicendum, quod votum religionis, cum sit perpetuum, est maius, quam votum peregrinationis terræ sanctæ, quod est temporale. Et sicut Alexander tertius * dicit, & habetur extra, de voto, & vo- **in Dec. l. 3. tit. 34. c. 4.*

ti redemptione, capitulo, Scripturæ: Reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis obseruantiam commutare. Rationabiliter autem dici potest, quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud Dan. 4. Peccata tua eleemosynis redime: multo magis in satisfactione pro omnibus peccatis sufficit, quod aliquis se totaliter diuinis obsequiis mancipet per religionis ingressum: quæ excedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, vt habetur in decretis, trigesimatertia *, quæstione secunda, canone, Admonere. Sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, vt Gregorius dicit * super Ezechielem. Vnde legitur in vitis patrum, quod eamdem gratiam consequuntur religionem intrantes, quam consequuntur baptizati. Si tamē non absoluerentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingressus religionis vtilior est, quam peregrinatio terræ sanctæ, quantum ad promotionem in bonum, quæ præponderat absolutioni à pœna.

33. q. 2. c. Admonere. *hom. 20. à med.*

911 Art. 4. *Vtrum ille, qui vouet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ille qui vouet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi, quam post ingressum exire: secundum illud 2. Pet. 2. Melius erat illis veritatem non cognoscere, quam post agnitam retroire. Et Luc. 9. dicitur, Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro aptus est regno Dei. Sed ille qui voto se obligauit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, vt dictum est *. Ergo etiam tenetur perpetuo permanere.

art. præc.

¶ 2. Præterea, Quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur, & aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis post religionis ingressum egreditur, & ad seculum redit, malum exemplum & scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu, & prouocantur ad exitum. Ergo videtur, quod ille qui ingreditur religionem, vt votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

¶ 3. Præterea, Votum religionis reputatur votum perpetuum: & ideo temporalibus votis præfertur, vt dictum est *. Hoc autem non esset, si aliquis voto religionis emisso ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo, quod ille qui vouet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuo manere.

art. præc. ad 3. & q. 88. art. 12. ad 1.

SED

SED contra est, quod votum professionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc, quod perpetuo in religione remaneat, præexigit annum probationis: qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur, quod ille qui vouet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuo ibi remanere.

RESPONDEO dicendum, quod obligatio voti ex voluntate procedit. Nam vouere voluntatis est, vt Augustinus * dicit. In tantum ergo fertur obligatio voti, in quantum se extendit voluntas & intentio vouentis. Si ergo vouens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi cum libertate remanendi, vel non remanendi, manifestum est, quod remanere non tenetur. Si vero in vouendo, simpliciter de ingressu religionis cogitauit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus vel de perpetuitate remanendi: videtur obligari ad ingressum religionis, secundum formam iuris communis *: quæ est vt ingredientibus detur annus probationis: vnde non tenetur perpetuo in religione permanere.

decr.li.3. tit.34 de voto, & voti redemptione.c.Magna, &c. Licet, habetur in sententia.

decret.li. 3.tit.31. c.24.

Ad primum ergo dicendum, quod melius est intrare religionem animo probandi, quam penitus non intrare: quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire, vel respicere, nisi quando prætermittit id ad quod se obligauit. Alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum. Et si alius scandalizetur, erit scandalum passiuum ex eius parte, non autem actiuum ex parte exeuntis: quia fecit quod licitum erat ei facere, & quod expediebat ei propter rationabilem causam, puta infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod ille qui intrat vt statim exeat, non videtur satisfacere voto suo: quia ipse in vouendo hoc non intendit. Et ideo tenetur mutare propositum, vt saltem velit experiri, an ei expediat in religione manere. Non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

Art. 5.

912

Art. 5. *Vtrum pueri sint recipiendi in religione?*

Su. q. 88. art. 8. ad 2. & ar. 9. cor. et quolib 3. art. 11. et quolib. 4. art. 23. & op. 17. c. 3

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod pueri non sint recipiendi in religione: quia extra de regularibus * & transeuntibus ad religionem, dicitur, Nullus tondeatur nisi in legitima ætate, & sponranea voluntate. Sed, pueri non videntur habere legitimam ætatem, nec spontaneam voluntatem: quia non habent perfecte vsum rationis. Ergo videtur, quod non sint in religione recipiendi.

**li. 3. tit. 31. c. nullus. † c. 4. l. 5. & in fin. li. de rect. relig. 10.*

¶ 2. Præterea, Status religionis videtur esse status pœnitentiæ: vnde & religio dicitur à religando, vel à reeligendo, vt August. dicit 10. † de Ciuit. Dei. Sed pueris non conuenit pœnitentia. Ergo videtur, quod non debeant religionem intrare.

** 22. q. 5. c. 15. Pueri: c. 16. Honestū*

¶. 3. Præterea, Sicut aliquis obligatur iuramento, ita & voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari iuramento: vt habetur in Decretis 22. * q. 5. cap. Pueri, & cap. Honestum. Ergo videtur, quod nec etiam sint voto obligandi.

** 20. q. 2. c. Puella.*

¶ 4. Præterea, Illicitum videtur esse obligare aliquem tali obligatione, quæ posset iuste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi à parentibus, vel tutoribus. Dicitur enim in Decretis 20. * quæst. 2. quod puella si ante duodecim ætatis annos sponte sua sacrum sibi velamen assumpserit, possunt statim parentes eius, vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. Illicitum est ergo pueros, præsertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere, vel obligare.

Tract. 7. in Matt. non multū remote ante fi. tom. 2.

SED contra est, quod dicit Dominus Matth. 19. Sinite paruulos, & nolite eos prohibere ad me venire: quod exponens Origen. * super Matth. dicit, quod discipuli Iesu priusquam discant rationem iustitiæ, reprehendunt eos qui pueros & infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere vtilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentioris, contemnamus quasi magni pusillos Ecclesię, prohibentes pueros venire ad Iesum.

*art. 2. huius quæst. ad 1. *Dec. l. 3. ti. 31. c. 15.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum † est, duplex est religionis votum. Vnum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit. Et hoc votum habet efficaciam ex iure diuino: quod tamen dupliciter impediri potest. Vno modo per defectum deliberationis, vt patet in furiosis quorum vota non sunt obligatoria, vt habetur extra *, de regularibus, & transeuntibus ad religionem, c. Sicut tenor. Et

eadem

eadem est ratio de pueris †, qui nondum habent debitum vsum rationis, per quem sint doli capaces: quem quidem pueri habent, vt frequentius circa quartumdecimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis: in quibusdam tamen anticipatur, & in quibusdam tardatur, secundum diuersam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voueat, qui non est propriæ potestatis: puta si seruus etiam vsum rationis habens, voueat se religionem intrare, aut etiam ordinetur ignorante domino. Potest enim hoc dominus reuocare, vt habetur in Decr. dist. * 54. c. Si seruus. Et quia pueri, vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris, quantum ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum reuocare, vel acceptare, si sibi placuerit, vt expresse dicitur de muliere Num. 30. Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum vsum rationis non obligatur ex voto. Si autem habeat vsum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem quantum in se est ex suo voto, tamen potest obligatio remoueri per auctoritatem patris, in cuius potestate adhuc exiftit: quia ordinatio legis, qua vnus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non potest reuocari auctoritate parentum. Si tamen nondum haberet plenum vsum rationis, non obligaretur quo ad Deum. Aliud autem est votum solemne, quod facit monachum vel religiosum: quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ, propter solemnitatem quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta quantumcumque aliquis habeat vsum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum, vt faciat profitentem iam esse religiosum. Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, vt nutriantur ibidem; sicut de Ioanne Baptista legitur Luc. 1. quod puer crescebat & confortabatur spiritu, & erat in desertis. Vnde sicut Greg. † dicit in 2. Dialog. Beato Benedicto, Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt: quod est valde expediens, secundum illud Threnorum 3. Bonum est viro cum portauerit iugum ab adolescentia sua. Vnde & communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus, in quibus sunt vitam acturi.

† *Decretal. lib. 3. ti. 31. c. 8 11. 12.*

Dist. 54. cap. Frequens, & c. 20. & 21.

† *c. 3. in fi.*

Ad primum ergo dicendum, quod legitima ætas ad hoc, quod aliquis tondeatur cum voto solemni reli-

gionis

gionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest vti spontanea voluntate. Sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc, quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad secundum dicendum, quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, vt supra habitum est *: & secundum hoc conuenit pueris qui de facili inducuntur. Ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ, in quantum per obseruantiam religionis, peccatorum occasiones tolluntur, vt supra dictum est †.

q.186.a. 1.ad 4. † *q.187. ar.6.* * *locis in arg.cit.*

Ad tertium dicendum, quod pueri sicut non coguntur ad iurandum, sicut Canon. * dicit, ita non coguntur ad vouendum. Si tamen voto vel iuramento se astrinxerit ad aliquid faciendum, obligantur quo ad Deum, si habeant vsum rationis: sed non obligantur quo ad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

Ad quartum dicendum, quod Num.30. non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voueat absque consensu parentum. Potest tamen reuocari à parentibus. Ex quo patet, quod non peccat vouendo. Sed intelligitur se voto obligare, quantum in se est, absque præiudicio auctoritatis paternæ.

913 Art.6. *Vtrum propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis?*

Sup.q.101 ar. 4. ad 3.& 4. Et 4.d 38 q.2.ar.4. q.2.ad 2. Et quol.3 ar.16.& quol.10. ar.9. Et Mat.15. col.2.fin.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, vt fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti quod datur de honoratione parentum Exod.20. Vnde & Apostolus dicit primæ ad Tim.5. Si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primum domum suam regere, & mutuam vicem reddere parentibus. Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur, quod non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

¶ 2. Præterea, Maior videtur esse subiectio filij ad patrem, quam serui ad dominum, quia filiatio est naturalis, seruitus autem ex maledictione peccati, vt patet Genes.9. Sed seruus non potest prætermittere obsequium domini sui vt religionem ingrediatur, aut sacrum ordinem assumat: sicut habetur: in Decret. d.54. † c. Si seruus. Ergo multo minus potest filius obsequium patris prætermittere, vt ingrediatur religionem.

Dist. 54. c. Gener. querela.

¶ 3. Præterea, Maiori debito obligatur aliquis parentibus,

rentibus, quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi. Dicit enim Greg.* in Registro, & habetur in Dectetis distinct. 53. quod hi qui sunt rationibus publicis obligati, quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius à negotiis publicis fuerint absoluti. Ergo videtur, quod multo minus filij possunt religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

*lib. 7. registri, ep. 11. in me. & habetur di. 53. c. Legem.

SED contra est, quod Matth. 4. dicitur, quod Iacobus & Ioannes relictis retibus, & patre, secuti sunt Dominum. Ex quo, vt Hilar. † dicit, docemur Christum secuturi, & secularis vitæ solicitudine, & paternæ domus consuetudine non contineri.

† Canone 3. in Mat. nõ procul à fin.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principij in quantum huiusmodi. Et ideo per se eis conuenit, vt filiorum curam habeant. Et propter hoc non liceret alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermissa cura filiorum, id est, non prouiso qualiter educari possint. Dicitur enim primæ ad Timotheum quinto, quod si quis suorum curam non habet, fidem negauit, & est infideli deterior. Per accidens tamen parentibus conuenit, vt à filiis adiuuentur, in quantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est, quod parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis commode aliter, quam per obsequium filiorum subueniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si vero non sint in tali necessitate, vt filiorum obsequio multum indigeant, possunt prætermisso parentum obsequio, filij religionem intrare, etiam contra præceptum parentum: quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt diuini obsequij: & magis est obtemperandum patri spirituum vt viuamus, quam parentibus carnis, vt Apostolus dicit ad Hæbræos. 12. Vnde Dominus, vt legitur Matth. 8. & Luc. 9. reprehendit discipulum qui nolebat eum statim sequi, intuitu paternæ sepulturæ. Erant enim alij per quos illud opus impleri poterat, vt Chrysostomus * dicit.

* q. 101. a. 2. ad 2

* sup. illud Matt. 8. dimitte mortuos, & c. t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, & ad reuerentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione

ne parentum, pro eis orando, & eis reuerentiam & auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet: quia etiam illi qui in seculo viuunt, diuersimode parentes honorant secundum eorum conditionem.

Ad secundum dicendum, quod quia seruitus est in pœnam peccati inducta, ideo per seruitutem aliquid adimitur homini, quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona possit disponere. Seruus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc, quod subiectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere, transferendo se ad obsequium Dei, quod maxime pertinet ad hominis bonum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite prætermittere, facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus vt alicui rationem ponat, vel vt certum debitum reddat, non potest hoc licite prætermittere, vt religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, & non habeat vnde reddat, tenetur facere quod potest, vt scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem, persona liberi hominis secundum iura ciuilia non obligatur, sed solum res: quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Vnde licite potest exhibitis rebus suis religionem intrare, nec tenetur in seculo remanere, vt procuret vnde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, vt dictum est*.

in co.ar.

914 Art. 7. *Vtrum presbyteri curati possint licite religionem ingredi?*

sup.q.184 art.3. & opusc. 18. c.25. *par.3. c.5. inter princ. & med.* †*ibidem.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem ingredi. Dicit enim Gregor. in Pastorali*, quod ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cum dicitur: Fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam. Et subdit †, Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suæ conuersationis accipere. Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem, nisi soluat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligauit in periculum animæ suæ, videtur quod non liceat ei prætermissa cura animarum religionem intrare.

2. Præterea, Quod vni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri haben-

tes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum: quod esset inconueniens. Ergo videtur, quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

¶ 3. Præterea, Inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Huiusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, & archidiaconis: quibus ex officio competit prædicare, & confessiones audire. Ergo videtur, quod non liceat presbytero curato, vel archidiacono transire ad religionem.

SED contra est, quod in Decret. * 19. q. 2. cap. Duæ sunt leges, dicitur, Si quis clericorum in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, & seculariter viuit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonia se saluare voluerit, etiam Episcopo suo contradicente, eat liber nostra auctoritate. *19.q.2.c. Duæ sunt leg. à me.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, obligatio voti perpetui præfertur omni alij obligationi. Obligari autem voto perpetuo & solenni ad vacandum diuinis obsequiis, competit proprie episcopis, & religiosis. Presbyteri autem curati, & archidiaconi non obligantur voto perpetuo & solenni ad curam animarum retinendam: sicut ad hoc obligantur Episcopi. Vnde Episcopi præsulatum non possunt deserere, quacumque occasione, absque auctoritate Romani Pontificis *: vt habetur extra de regularibus & transeuntibus ad religiones, cap. licet. Archidiaconi autem & presbyteri curati possunt libere abrenuntiare Episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Vnde manifestum est, quod archidiaconis & presbyteris curatis licet ad religionem transire. *a.3. ad 3. & q. 88. a.12. ad 1. in decret. l.3. ti. 31. c licet. Et est 18. in ordine.*

Ad primum ergo dicendum, quod presbyteri curati, & archidiaconi obligauerunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent archidiaconatum vel parochiam. Non autem obligauerunt se ad hoc, quod perpetuo archidiaconatum, vel parochiam teneant.

Ad secundum dicendum, quod sicut Hieronym. dicit contra Vigil. * Quamuis à te linguæ vipereæ morsus sæuissimos patiantur, scilicet religiosi, quibus argumentaris & dicis: Si omnes se clauserint & fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? Quis seculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes poterit cohortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virgini- *Non rursus à fine, incipit hæc epist. Multa in orbe mōstra, t.3.*

tas non erit approbanda. Si enim virgines omnes fuerint,& nuptiæ non fuerint,interibit genus humanum. Rara est virtus, nec à pluribus appetitur. Patet ergo quod hic timor stultus est: puta, si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

(Ad Tertium sicut ad Primum.)

915

Art. 8. *Vtrum liceat de vna religione transire ad aliam?*

4.d.27.q.2.a.3.q.1.ad 3.& d.38.q.1.a.4.q.3.ad 1.

**gloss.interl.ibid.*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod non liceat de vna religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus ad Hebræos decimo, Non deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam: gloss. * qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria præsumptione à peccatoribus vel imperfectis, vt iusti videantur, recedunt. Sed hoc videntur facere qui de vna religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

in decret. lib.3. tit. 35.c.5. à med.

** causa 19. qu.3. c. Mandamus.*

¶ 2. Præterea, Professio monachorum est arctior, quam professio regularium canonicorum: vt habetur extra de statu monachorum † & canonicorum regularium, c. Quod Dei timorem. Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum. Dicitur enim in Decretis 19.* quæst.3. Mandamus & vniuersaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi, quod absit, publice lapsus fuerit, monachus efficiatur. Ergo videtur, quod non liceat alicui transire de vna religione ad aliam maiorem.

¶ 3. Præterea, Tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vouit, quamdiu potest licite illud implere: sicut si aliquis vouit continentiam seruare, etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum: quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest transire de vna religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc vouerit existens in seculo. Quod videtur esse inconueniens: quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de vna religione transire ad aliam arctiorem.

20.q.4.c. Virgines sacræ.

SED contra est, quod dicitur in Decr. 20. quæst. 4. † Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorem vitam, ad aliud monasterium pergere disposuerint, ibi denique commanere decreuerint: sancta synodus concedit. Et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licite transire de vna religione ad aliam.

RE

RESPONDEO dicendum, quod transire de religione ad religionem nisi propter magnam vtilitatem vel necessitatem, non est laudabile. Tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur. Tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consueuit, quam in illa quam non consueuit, cæteris paribus. Vnde in collationibus patrum Abbas Nestorius dicit *, Vnicuique vtile est, vt secundum propositum quod elegit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem peruenire festinet, & nequaquam à sua, quam elegit semel professione discedat. Et postea subdit *, rationem assignans: Impossibile namque est vnum & eumdem hominem simul vniuersis fulciri virtutibus. Quas si quis voluerit pariter acceptare, in id incidere eum necesse est, vt dum omnes sequitur, nullam integre consequatur. Diuersæ enim religiones præeminent secundum diuersa virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de vna religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem zelo perfectioris religionis. Quæ quidem excellentia, vt supra dictum est *, non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur, secundario vero secundum discretionem obseruantiarum debito fini proportionatarum. Secundo, propter declinationem religionis à debita perfectione: puta si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius viuere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius obseruetur. Vnde in collationibus patrum Abbas Ioan. * de seipso dicit, quod à vita solitaria in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui viuunt in societate, propter hoc, quod vita eremitica cœperat declinare & laxius obseruari. Tertio propter infirmitatem vel debilitatem, ex qua interdum prouenit, quod non potest aliquis arctioris religionis statuta seruare, posset autem seruare statuta religionis laxioris. Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest: dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si vero de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium inquirendum: vt habetur extra, de regularibus & transeuntibus* ad religionem, cap. licet. Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu; in tertio vero casu est etiam necessaria dispensatio.

in collat. 14. c. 5. in princ.

in collat. 14. c. 6.

q. praec. ar. 6.

in coll. 19. cap. 3. 5. & 6.

in decret. 3. tit. 31. c. licet, & est 18. in ord.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc præ-

sumptuose, vt iusti videantur: sed deuote, vt iustiores fiant.

Ad secundum dicendum, quod vtraque religio, scilicet monachorum & canonicorum regularium ordinatur ad opera vitæ contemplatiuæ: inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in diuinis mysteriis, ad quæ ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit, vt sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit, vt sint clerici, vt habetur in Decr. * 16. q. 1. Et ideo quamuis ordo monachorum sit arctioris obseruantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium: secundum illud Hier. ad Rusticum monachum †, Sic viue in monasterio, vt clericus esse merearis. Non autem è conuerso: vt habetur in Decr. 16. q. 1. in Decr. inducto *. Sed si monachi sint clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium, cum maiori arctitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, vt dicitur 19. q. 3. c. Statuimus †.

16. q. 1. c. 2 Nemo potest, & c. 6. alia causa.
† De viuendi forma à me tom. 1.
* 16. q. 1. c. Sic viue.
19. q. 3. c. Statuim.

Ad tertium dicendum, quod votum solenne quo quis obligatur minori religioni, est fortius, quam votum simplex, quo quis astringitur maiori religioni. Post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solenne. Et ideo ille qui iam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex quod emisit de intrando religionem maiorem.

916 Art. 9. *Vtrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandum?*

quol. 3. a. 11. & 14
* c. 58. s.
lib. 4. c. 3.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum. Mandat enim Beatus Benedictus * in regula sua, quod venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus: sed probandum est, an spiritus ex Deo sint. Et hoc etiam docet Cassianus in 4. lib. de Institutis * cœnobiorum. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

¶ 2. Præterea, Matth. 23. Dominus dicit, Væ vobis qui circuitis mare & aridam, vt faciatis vnum proselytum; & cum factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplo, quam vos. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

¶ 3. Præterea, Nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad eius detrimentum. Sed

illi qui inducuntur aliquem ad religionem, quandoque ex hoc incurrunt detrimentum: quia quandoque sunt obligati ad maiorem religionem. Ergo videtur, quod non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

SED contra est, quod dicitur Exod. 26. Cortina cortinam trahat. Debet ergo vnus homo alium trahere ad Dei obsequium.

RESPONDEO dicendum, quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur. Dicitur enim Iacob. vlt. Qui conuerti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, saluabit animā eius à morte, & operiet multitudinem peccatorum. Et Dan. 12. dicitur, quod qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. Posset tamen contingere circa huiusmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem si violenter aliquis alium ad religionem cogeret: quod prohibetur in Decret. 20. quæst. 3. * Secundo si aliquis simoniace alium ad religionem trahat muneribus datis, vt prohibetur in Decret. * ibidem quæst. 2. cap. Quam pio. Nec tamen ad hoc pertinet, si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in seculo, nutriens eum ad religionem, vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertio si mendaciis eum alliciat. Imminet enim sic inducto periculum, ne cum se deceptum inuenerit retrocedat, & sic fiant nouissima illius hominis peiora prioribus, vt dicitur Lucæ 11.

c. præsens
† 1. q. 2. c. Quā pio. & c. Nullus Abbas.

Ad primum ergo dicendum, quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reseruatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur. Et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Hilar. * verbum illud Domini prænuntiatiuū fuit peruersi studij Iudæorum: quo post Christi prædicationem Gentiles, vel etiam Christianos ad Iudaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios: quia scilicet & peccata pristina, quæ commiserunt, in Iudaismo eis non dimittuntur, & nihilominus incurrunt Iudaicæ perfidiæ reatum. Et secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieronymum * autem hoc refertur ad Iudæos, etiam pro statu illo in quo legalia obseruari licebat, quantum ad hoc quod ille, qui ab eis ad Iudaismum conuertebatur dum esset Gentilis, simpliciter errabat: videns autem magistrorum vitia reuertebatur ad vomitum suum; & Gentilis factus,

Cano. 24. in Matt.
super eū locum Mat. c. 9.

quasi præuaricator, maiori pœna sit dignus. Ex quo patet, quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non est vituperabile; sed hoc solum quod aliquis ei qui conuertitur, det malum exemplum, vnde peior efficiatur.

Ad tertium dicendum, quod in maiori includitur minus. Et ideo ille, qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc, quod ad maiorem religionem transeat, nisi sit aliquid speciale, quod impediat, puta infirmitas. vel spes maioris profectus in minori religione. Ille vero qui est obligatus voto, vel iuramento ad ingressum maioris religionis: non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa euidenti, & hoc cum dispensatione superioris.

917 Art. 10. *Vtrum sit laudabile, quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, & diuturna deliberatione præcedenti?*

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod non sit laudabile, quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio & diuturna deliberatione præcedenti. Dicitur enim 1. Ioan. 4. Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus si ex Deo sint. Sed quandoque propositum religionem intrandi non est ex Deo: cum frequenter per exitum religionis dissoluatur. Dicitur enim Actuum quinto, Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissoluere illud. Ergo videtur, quod magna examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

¶ 2. Præterea, Prou. 25. dicitur, Causam tuam tracta cum amico tuo. Sed maxime videtur hominis esse causa, quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur, quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

¶ 3. Præterea, Dominus Luc. 14. inducit similitudinem de homine, qui vult turrim ædificare, quod prius sedens computat sumptus, qui sunt ei necessarij, si habeat ad perficiendum, ne insultetur ei: Quia hic homo cœpit ædificare, & non potuit consummare. Sumptus autem ad turrim ædificandam (vt August. dicit in epistola ad Lætam † (nihil est aliud, quã vt renuntiet vnusquisque omnibus quæ sunt eius. Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, & similiter alias religionis obseruantias portare: in cuius figura 1. Reg. 17. dicitur, quod Dauid non poterat incedere in armis Saulis: quia non habebat vsum. Ergo videtur, quod non debeat aliquis religionem intrare,

† Ep. 38. nõ multum remote à pr. to. 2.

trare, nisi diuturna deliberatione præmissa, & multorum consilio habito.

SED contra est, quod dicitur Matthæi quarto, quod ad vocationem Domini Petrus & Andreas continuo relictis retibus secuti sunt eum. Vbi Chrysostomus dicit super Matthæum *, Talem obedientiam Christus quærit à nobis, vt neque instanti tempore moremur. *hom. 14. in Matt. ante med. tom. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod diuturna deliberatio, & multorum consilia requiruntur in magnis & dubiis, vt Philosophus dicit in tertio Ethicor.* In his autem, quæ sunt certa & determinata, non requiritur consilium. *lib. 3. c. 3. tom. 5.* Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primo quidem ipse religionis ingressus secundum se: & sic certum est, quod ingressus religionis est melius bonum. Et qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Vnde Augustinus dicit in libro de verbis Domini *, Vocat te Oriens, id est, Christus: & tu attendis Occidentem, id est, ad hominem mortalem & errare potentem. *in serm. 7. à med. illius, t. 10.* Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires eius, qui est religionem ingressurus. Et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis: quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis diuinæ: secundum illud Isai. 40. Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ: current, & non laborabunt: ambulabunt, & non deficient. Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, puta, infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua huiusmodi: in his requiritur deliberatio & consilium, cum his de quibus speratur quod prosint & non impediant. Vnde dicitur Eccles. 37. Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, & cum iniusto de iustitia: quasi dicat, non. Vnde sequitur, Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto. In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Vnde Hieronymus dicit in epistola ad Paulinum *, Festina quæso te, & hærentis in salo nauiculæ funem magis præscinde, quam solue. *circ. fin. illius, incipit hæc epist. Frater Ambros. tua mihi, t. 4.* Tertio autem modo considerari potest modus religionem intrandi, & quam religionem aliquis ingredi debeat. Et de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediant.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Probate Spiritus si ex Deo sint, locum habet in his, quæ dubia sunt, vtrum spiritus Dei sit: sicut dubium

dubium potest esse his qui iam sunt in religione, vtrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat: & ideo debent accedentem probare, vtrum diuino spiritu moueatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde eius exortum sit à spiritu Dei: cuius est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc, ostenditur non esse ex Deo, quod aliqui retrocedunt. Non enim omne quod à Deo est, incorruptibile est. Alioquin creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, vt Manichæi dicunt. Neque etiam aliqui qui habent à Deo gratiam, possent illam amittere: quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile: quo etiam corruptibilia & mutabilia facit: secundum illud Isaiæ 46. Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet. Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione, vtrum sit à Deo: quia certa discussione non eget: vt dicit glossa *, super illud 1. ad Thess. vlt. Omnia probate.

gl. interl. ibid.

Ad secundum dicendum, quod sicut caro concupiscit aduersus spiritum, vt dicitur ad Galatas quinto: ita etiam frequenter amici carnales aduersantur profectui spirituali: secundum illud Michææ septimo, Inimici hominis domestici eius. Vnde Cyrillus exponens illud Luc.9. Permitte me renuntiare his qui domi sunt, dicit: Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit, quod vtcumque diuisus sit. Nam communicare proximis, & consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc vtcumque languentem, & retrocedentem. Propter quod audit à Domino, Nemo cum posuerit manum ad aratrum & aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro, qui dilationem quærit, occasione redeundi domum, & cum propinquis conferendi.

Ad tertium dicendum, quod per ædificationem turris significatur perfectio Christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat, an velit habere sumptus, vel an posit turrim ædificare, si sumptus habeat. Sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, vtrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet: vel si hoc faciendo ad perfectionem peruenire posit. Sed hoc cadit sub deliberatione, vtrum hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quæ possidet: quia nisi abrenuntiauerit, quod est sumptus habere, non potest (vt ibidem subditur)

Chri

Christi esse discipulus: quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem peruenire, esse irrationabilis, ex multorum exemplo conuincitur. Vnde Aug. dicit 8. Confess.* Aperiebatur ab ea parte, qua intenderem faciem, & quo transire trepidabam, casta dignitas continentiæ, honeste blandiens, vt venirem, neque dubitarem; & extendens ad me suscipiendum & amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri & puellæ: ibi iuuentus multa, & omnis ætas, & graues viduæ, & virgines anus. Irridebat me irrisione exhortatoria: quasi diceret, Tu non poteris quod isti & istæ? An isti & istæ in semetipsis possunt, & non in domino Deo suo? Quid in te stas, & non stas? Proiice te in eum. Noli metuere. Non se subtrahet vt cadas: proiice te securus, & excipiet te, & sanabit te.

l. 8. c. 11. à me. t. 1.

Exemplum autem illud, quod inducitur de Dauid, non facit ad propositum: quia arma Saulis, sicut glossa dicit *, sunt legis sacramenta, tanquam onerantia. Religio autem est suaue iugum Christi: quia vt Gregorius dicit in quarto Moralium †, Quid graue mentis nostræ ceruicibus imponit, qui vitare omne desiderium quod perturbat præcipit: qui declinari laboriosa mundi huius itinera monet? Quod quidem suaue iugum super se tollentibus refectionem diuinæ fruitionis repromittit, & sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducat ipse qui promisit, Iesus Christus Dominus noster: qui est super omnia Deus benedictus in secula.

1. Reg. c. 17. interlin. super id, Deposuit ea.

† l. 4. Moral. c. 39. in med.

Secundi Voluminis Secundæ Secundæ Partis Summæ Totius Theologiæ S. Thomæ Aquinatis.

FINIS.





